

Corollarium

Tanulmányok a hatvanöt éves Tar Ibolya tiszteletére



Tar Ibolya

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS
ACTA ANTIQUA ET ARCHAEOLOGICA
SUPPLEMENTUM XIII

COROLLARIUM

TANULMÁNYOK A HATVANÖT ÉVES TAR IBOLYA TISZTELETÉRE

Szerkesztette:

Czerovszki Mariann, Nagyillés János

Technikai segédszerkesztő:

Gellérfi Gergő

SZEGED

2010

Az *Acta Antiqua et Archeologica* (AAASzeged) kiadója
a Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék,
az Ókortörténeti Tanszék és
a Régészeti Tanszék.

Postacím:
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai Tanszék
H-6722 Szeged
Egyetem u. 2.

ISSN 0324-6523 (Acta Universitatis Szegediensis)
ISSN 0567-7246 (Acta Antiqua et Archaeologica)
Webcím: www.arts.u-szeged.hu/cla
ISBN 978-963-306-106-0

© Czerovszki Mariann, Nagyillés János

A kötet borítóját tervezte: Mihályi Csaba

Nyomdai kivitelezés:
Gold Press Nyomda Szeged
Felelős vezető: Illés Mihály

LECTORI SALUTEM!

A kötet szerzői tanulmányaikkal köszöntik Tar Ibolyát 65. születésnapján. Habár a jeles esemény óta immáron több mint két év eltelt, a megjelenést nem csupán a megszokott okok (a szerkesztés és megjelenetés nehézségei stb.) hátráltatták, hanem talán az is – és ezzel, úgy vélem, nem vagyok egyedül –, hogy igencsak nehéz elhinnünk: az ünnepelt nyugállományba vonult, hiszen oktatói-kutatói aktivitása ennek ellentmondani látszott és látszik ma is.

A tanulmányok tematikája igen szerteágazó, számos tudományterületről olvashatunk közleményeket, amelyek kapcsolódnak az ünnepelt munkásságához, szerzőik részben barátok, tisztelők, pályatársak, részben tanítványok, akiknek egy része ma már aktív kutató, más része pályája kezdetén áll. Ez a tény önmagában is jelzi, hogy az ünnepelt érdeklődése sokirányú: nem csupán a szorosan értelmezett klasszika-filológia nagyléptékű vagy éppen ellenkezőleg, apró, gyakran figyelmen kívül hagyott kérdéseivel foglalkozik, hanem gyakran „kirándul” a későbbi korokba s más tudományterületekre is. Jól ismerjük továbbá a képzőművészetek és a zene iránti rajongását is, amely messze túlmutat a műkedvelői szinten.

Bízom benne, hogy ez a változatos kötet elnyeri az ünnepelt tetszését, és örömmel olvassa a szerzők kifejezetten neki szánt írásait. Tanszékvezetésben utódaként és egykori tanítványaként pedig sok-sok békés, alkotóerővel teli évet kívánva köszöntöm ezzel a tanulmánygyűjteménnyel.

Lázár István

KÖSZÖNTŐ

Corollarium – virágkoszorú: ezt a címet viseli a 65 éves Tar Ibolyát köszöntő kötetünk. Kollégák, pályatársak, barátok, tanítványok tisztelegnek tanulmányaikkal az ünnepelt előtt, s most nevükben nyújtjuk át e közösen font koszorút, kifejezve elismerésünket és hálánkat Tar Ibolyának. A Szegedi Tudományegyetem Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszéke sokat köszönhet neki, aki utolsó két évtizedének képét meghatározta s kétségkívül beírta nevét az Egyetem történetébe.

Tar Ibolya nehéz időkben irányította Tanszékünket, melynek fejlődése tanúskodik róla, hogy építésével kapcsolatos elképzeléseit siker koronázta. A mai oktatók nagyrészt tanítványai közül kerülnek ki, s igyekeznek dolgukat hasonló igényességgel tenni, mint tőle látták, tanulták. Sokat tanulhattunk tőle: nemcsak a szakmát, a filológia szeretetét, a tudomány műveléséhez szükséges kitartást, hanem jóformán minden mást is, ami az eredményes egyetemi, tudományszervező és – szűkebb értelemben – tanári munkához szükséges. Tanúi voltunk kitartó küzdelmének, melynek köszönhetően az egyre újabb és újabb nehézségek ellenére biztosította a nagy múltú szegedi klasszika-filológiai műhely fennmaradását, de ezen túl arra is volt ereje, hogy a Tanszéket bekapcsolja az országos és a nemzetközi szakma vérkeringésébe. Számunkra mint hallgatók, majd fiatal kollégák számára úgyszólván természetes volt (és ez az ünnepelt erőfeszítéseinek köszönhető), hogy időről-időre a legnagyobbak fordultak meg nálunk Viktor Pöschlől Michael von Albrechtig, Hubert Petersmantól Karl Galinskyig, s jóvoltából előadóként vagy óraadóként megismerhettük a hazai kutatás legnagyobb alakjait is. Ezeken az előadásokon és az utána következő beszélgetéseken közvetlen benyomásokat szerezhettünk azokról, akiket egyébként csak bibliográfiai adatokként, könyvek, cikkek szerzőiként ismerhettünk volna. Az is természetes volt, hogy a pénzügyi források szűkösségének dacára a legfontosabb külföldi monográfiákat a tanszéki könyvtárban vehettük és vehetjük kézbe: könyvtárunk állománya is magán viseli az ünnepelt keze nyomát.

Szintén neki köszönhető, hogy olyan időkben sikerült a klasszikus antikvitás örökségét megismernünk, ráadásul nem is egy ízben, amikor hasonló utazásokról nem sokkal előbb még csak álmodni is alig álmodhattunk: értő vezetésével ismertük meg Hellas és Itália ránk maradt emlékeit, s az életre szóló élmények elevenné tették számunkra mindazt, amivel máskülönben csak könyvek lapjain, antik szövegek tanulmányozása közben találkozhattunk.

Akkoriban aligha sejthettük, hogy e magától értetődőnek tűnő szakmai programok mögött milyen szívós és áldozatos szervezőmunka rejlik, de Tanárnő kifogyhatatlan energiájából „nem pusztán” erre futotta. Előre tekintett és gondoskodott az utánpótlásról is: a tehetségápolás fontosságát és mikéntjét úgy és olyannak ismertük meg, ahogyan azt ő tette. E téren végzett munkájának sikeréről tanúskodik az ünnepelt Mestertanári kitüntetés.

Már közelebből, kollégáiként élhettük át oldalán mindkét egyetemi szerkezetváltást, előbb a kredites, majd a bolognai képzésbe való átmenetet és az új programok akkreditációit: mindezt ő vezényelte le, és igyekezett a régi képzés értékeit a lehetséges mértékben átmenteni az újba, megőrizni az utána s utánunk jövők számára. Mindemellett, mihelyt a doktori képzés új rendszere meghonosodott hazánkban, rövidesen Szegeden is elindult Tar Ibolya vezetésével az antik irodalom doktori program, melynek révén immár lehetségessé vált, hogy hallgatóink az alapképzéstől a tudományos fokozat megszerzéséig az Alma Materben maradhassanak. Nem mintha megfeledezett volna arról, hogy a felnövekvő kutató-nemzedék számára nagyon is szükséges a szakmai tapasztalatszerzés: kiváló nyugat-európai szakmai kapcsolatai révén Tanárnő jóvoltából mi már akkor külföldi tanulmányutakra jártunk, amikor a „pályázat” szót itthon jóformán még csak tanulgattuk: tanítványait szívesen látták a kiváló nyugati szakmai műhelyek.

Jó pár éve már, hogy a közoktatáson eluralkodó gyakorlatias szemlélet nem jelent kedvező háttérrel az egyetemi szintű klasszikus tanulmányok számára, ám mihelyt a folyamat első jelei megmutatkoztak, Tanárnő erőfeszítéseket tett, hogy szorosabbra fűzze a tanszék kapcsolatát a közvetlen és távolabbi környezetünk középiskoláival, s az ő tanszékvezetése alatt indult el a Horváth

István Károly Latin Nyelvi és Kultúrtörténeti verseny, mely munkatársaink jóvoltából azóta a központi tanulmányi versenyek méltó párjává, sőt vetélytársává nőtte ki magát, sok középiskolást ismert meg a szegedi tanszékkal s csábít adott esetben szegedi tanulmányokra.

Végezetül nem hagyhatjuk említés nélkül példaértékű tudományszervező tevékenységét, a magyar és külföldi kollégák részvételével rendezett számos nemzetközi konferenciát, ami az ő szervezőmunkájának volt köszönhető, s melyeknek sikeréről azok a színvonalas konferenciakötetek tanúskodnak, melyeket az *Acta Universitatis Szegediensis Acta Antiqua et Archaeologica* szerkesztőbizottságának tagjaként jelentetett meg. Tar Ibolya az elmúlt évtizedekben fáradhatatlan munkása volt és jelenleg is aktív tagja az országos tudományos közéletnek, aktivitásán nyugállományba vonulása mit sem változtatott, jelenlegi hallgatóink is megismerhetik oktatóként, és az antik irodalom doktori program képzésében is aktívan részt vesz.

E kötet tematikai sokszínűsége aligha véletlen, az ünnepelt érdeklődésének és tájékozottságának sokrétűségéről tanúskodik. Ki-ki olyasmivel igyekezett kedvében járni, amit meggyőződése szerint a kötet címzettje kedvvel és haszonnal olvas majd. Mert Tar Ibolyától mindig ezt láttuk és tanultuk: a lankadatlan lelkesedéssel és kitartással végzett alkotómunkán túl a képzőművészet, a zene és irodalom sok területén mozog otthonosan, a modern művészetben éppoly tájékozott, mint az ókoriban, mindig van egy friss koncert- vagy kiállításélménye, épp külföldi előadásáról jön, új könyvcímeket hoz az Akadémiai Könyvtárból, vagy Erdély újabb és újabb területeinek megismerésére indul. Kívánhatunk-e neki többet, mint azt, hogy még nagyon soká járja a világot a fáradhatatlan felfedező kíváncsiságával, s gazdagítson tudásával és élményeivel bennünket is.

A kötet szerkesztői

TABULA GRATULATORIA

Adorjáni Zsolt	Jászay Tamás	Petneházi Gábor
Albert Sándor	Juhász Erika	Piti Ferenc
Bakró-Nagy Marianne	Kasza Péter	Ritoók Zsigmond
Bartha-Kovács Katalin	Kendeffy Gábor	Sajti Enikő
Benedek Noémi Mária	Kenesei István	Simon Attila
Bibok Károly	Kiss Attila	Simon L. Zoltán
T. Bíró Mária	Kocsis Mihály	Simoncsics Péter
Bolonyai Gábor	Kordé Zoltán	Somos Róbert
Büky László	Kőszeghy Miklós	Szabó Ádám
Czerovszki Mariann	Lázár István Dávid	Szabó Mária
Csepregi Márta	Lengyel Réka	Székely Melinda
Dukkon Ágnes	Lerch Ágnes	Szekeres Csilla
B. Farkas Mária	Makai Melinda	Széll Gábor
Farkas Zoltán	Maróth Miklós	Szepessy Tibor
Ferenczi Attila	Maurer Zsuzsanna	Szőke Katalin
Fröhlich Ida	Mayer Gyula	Szőnyi György Endre
Gellérfi Gergő	Mayer Péter	Szőrényi László
Gesztelyi Tamás	Mészáros Tamás	Takács László
Gesztesi Enikő	Munding Márta	Takács Levente
Hajdú Attila	M. Nagy Ilona	Tegyey Imre
Hamvas Endre Ádám	Nagyillés János	Tóth Ágnes
Han Anna	Németh György	Tóth Anna Judit
Havas László	Németh T. Enikő	Tóth Iván
Horváth Judit	Odrobina László	Vámos Hanna
Horváth László	Pálffy Miklós	Vígh Éva
Illés Imre Áron	Papp Sándor	Vihar Judit
Ivanics Mária	Pataki Elvira	Wojtilla Gyula

TARTALOM

Lectori saltem!	7
Köszöntő	9
Tabula gratulatoria	11
Bartha-Kovács Katalin: „ <i>Vanitatum vanitas</i> ”: a festészet és az érzelkek	17
Benedek Noémi Mária: A paródia tárgya Aristophanés <i>Békák</i> című komédiájában	23
T. Bíró Mária: A római császárkor csontművészete – Az iparszerű előállítás hatása a stílusra.....	28
Büky László: Füst Milán „ <i>latin dörgedelmé</i> ”	33
Czerovszki Mariann: Tájéltírás mint manipuláció? A tájábrázolás problémái Ovidius számúzetési elégiaiban.....	39
Dukkon Ágnes: Kora újkori prognosztikonok és kalendáriumok az asztrológiáról, a szabad akaratról és a boldog életről	44
Ferenczi Attila: <i>Palinurus</i>	50
Gellérfi Gergő: <i>Adnotationes ad Pharsaliam</i>	55
Gesztesi Enikő: A ΣΦΡΑΓΙΣ Hekataios fragmentumaiban.....	60
Hajdú Attila: „ <i>Mi soli caeli maxima porta patet</i> ” – A megistenülés lehetséges útjai a Scipio Africanusszal kapcsolatos karizmatikus képzetekben.....	66
Hamvas Endre Ádám: Megjegyzések az <i>Arbor haereseon</i> forrásainak kérdéséhez	72
Han Anna: Olga Frejdenberg a homéroszi hasonlatokról, avagy az ostromlott város	77
Havas László: Jellemrajz és propaganda Cicero Catilina elleni beszédeiben különös tekintettel a <i>Catilinaria primára</i>	89
Illés Imre Áron: <i>Civitas Romana per honorem consecuta</i> a Flavius-kori Hispaniában	96
Jászay Tamás: A mese marad.....	103
Juhász Erika: Békaegérmacskaharc	113
Kasza Péter: Egy catullusi szöveg hely utóéletéhez	120
Kendeffy Gábor: <i>Velamentum stultitiae</i> az I Kor 1, 20–25, az I Kor 3, 19 és a II Kor 3, 12–15 Lactantius <i>Institutiones divinae</i> c. művében	124
Kocsis Mihály: Vergilius és az ukrán helyesírás	131
Köszeghy Miklós: Padi, Akisch, Sanherib, Hizqiyya und die Inschrift von Tel-Miqne / Eqrone	135
Lázár István Dávid: Olasz történetírók Mátyás udvarában.....	145
Lengyel Réka: Francesco Petrarca: A jó- és a balszerencse orvosságairól	151
Makai Melinda: Az indiai démonölő istennő kultuszának törzsi előzményei, különös tekintettel a <i>szóra</i> törzsre	157
Maurer Zsuzsanna: <i>Si nos haec spes fefellerit aliud conabimur</i> – Nicasius Ellebodus és a <i>res publica</i> <i>litteraria</i>	166
Mayer Péter: Egy iambosi udvarlástörténet margójára (Archil. 23 W).....	177
Mészáros Tamás: Megjegyzések Sophokléshez	182
Munding Márta: Rhóxané mint Drypétis, avagy Parysatis Gyilkosa?	187
M. Nagy Ilona: Szent Erzsébet és Szent Margit „barátsága” (reflexiók Margit anyanyelvű legendájában)	192
Nagyillés János: Adalékok Lucanus Cato- és Pompeius-alakjához	198
Odrobina László: Szalamisz Epiphániosz és a kontextusba helyezés fontossága.....	209
Papp Sándor: Keresztény közösségek életének jogi garanciái az Oszmán Birodalomban	214
Pataki Elvira: <i>Henry Brulard</i> tanulóévei – Stendhal és a latin auctorok.....	221
Petneházi Gábor: <i>Tirade du nez</i> , avagy nazológiai megjegyzések egy barátság történetéhez	235
Ritoók Zsigmond: A Seikilos-kötemény	240
Simon L. Zoltán: <i>Candida munera</i> – Kötetkompozíciós eljárások Caspar Tribrachus Vitéz Jánosnak ajánlott eklogáskönyvében.....	247
Simoncsics Péter: Udvari emberek barátsága: egy késő reneszánsz latin vers művelődéstörténeti tanulságai.....	256
Somos Róbert: Órigenész értékelése a logikáról	264

Szabó Ádám: A donatista eretnokség és az újrakeresztelés – Szent Cyprianus tévedése.....	269
Szabó Mária: Görög filozófiai terminusok fordítása Cicerónál	275
Székely Melinda: „ <i>Nondum vestis illis erat picta, nondum texebatur aurum</i> ”	283
Széll Gábor: A monofiziták helyzete a Trák-dinasztia idején.....	288
Szepessy Tibor: Dionysios Halikarnasseus Thukydides-kritikája	294
Szőrényi László: Venus és a Szűz – Szegedi Ferenc Lénárd versciklusa Árpád-házi Szent Margitról.....	300
Szőnyi György Endre: A Hénoch-jelenség.....	312
Takács László: <i>Ad Italos deduxisse modos</i> (Horatius, <i>carm.</i> 3, 30, 13–14).....	321
Tegye Imre: Az indirekt konverzáció egy különös esete (Hom. <i>Od.</i> 4, 235–295).....	326
Tóth Anna Judit: Hellas bemutatása Malalas Krónikájában	331
Tóth Iván: Arrhianos, Nagy Sándor Homérosa	339
Vámos Hanna: Phaedrus és Romulus – Mesék kétféle szereposztásban	345
Vígh Éva: Fiziognomikus gondolkodás az ókori görög kultúrában.....	350
Vihar Judit: Antik elemek Akutagava Rjúnoszuke <i>Mensura Zoili</i> című novellájában	357
Wojtilla Gyula: Zarathustrát megkísérti a sátán (<i>Vidévdád</i> 19, 5–10).....	360
MELLÉKLET.....	365

BARTHA-KOVÁCS KATALIN

„VANITATUM VANITAS”: A FESTÉSZET ÉS AZ ÉRZÉKEK

Micsoda hívságos valami a festészet: olyan dolgok hasonlóságával vívja ki a bámulatunkat, amelyeket egyáltalán nem bámulunk eredeti alakjukban!

Pascal¹

Pascal jól ismert gondolata szerint a festészet: hívság, szemfényvesztés, az érzékek becsapása. A gondolatot tovább folytatva a festék és a szín: pusztá illúzió. A vászon: olyan felület, amely azt a látszatot kelti a nézőben, hogy kitapintható, három dimenziós teret rejt magában. A festészeti műfajok közül különösen a barokk csendélet törekszik arra, hogy becsapja a néző szemét, és a szemén keresztül a többi érzékszervét. Az érzékek allegorikus ábrázolása ugyancsak a csendélet műfajához, pontosabban a – XVII. század első felében Európa-szerte virágzó – *vanitas*-festészethez köthető. Ez a műfaj a dolgok mulandóságát és hiábavalóságát, az idő visszafordíthatatlanságát hangsúlyozza: minden földi dolog gyorsan tovatűnik, akárcsak a felhők, amelyek eső és vihar után láthatók az égbolton.

A tűnékenység és a mulandóság ábrázolása számos nyugat-európai festőt megihletett. A *vanitas*-képek rendszerint intellektuális tartalmú csendéletek, amelyek morális üzenetet közvetítenek. A *vanitas*-téma ikonográfiájának klasszikus repertoárja viszonylag állandó: a koponya, a füstölő gyertya és a szappanbuborék, a hervadó virág, a megsárgult lapú tudós könyvek és a drága ékszerek mind azt sugallják, hogy a bölcs ember ne kötődjön túlságosan a hívságokhoz és a földi javakhoz.

A *vanitas*-ábrázolások talán legismertebb, példaértékűnek tekinthető remekműve David Bailly 1651-ből származó festménye, az *Önarckép csendélettel* (1. ábra).² Egyáltalán nem csendes csendélet ez: az asztalon különböző, a földi élet hívságát felidéző tárgyak hevernek összezsúfolva. A felhalmozott tárgyak és a kép jobb sarkában a lecsüngő papírlapon olvasható felirat („*vanitas vanitatum et omnia vanitas*”) hagyományosan a hiábavalóságra utalnak. Egyszersmind az érzékszervek allegóriái is: a pénzérmék, a gyöngyös nyaklánc és a szobrok a tapintást, a kialudt pipa, a még füstölő gyertya és a leszakított rózsák a szaglás, a feldőlt boroskupa és a pezsgőskohelyben az ital az ízlelést, a lantjátékoszt ábrázoló kép és a furulya a hallást idézi fel rendkívül érzékletesen. Mindazonáltal a látás allegóriája a legösszetettebb: az idős ember arcképe, amelyet a képbeli fiatal festő tart a kezében – és amely Bailly voltaképpen önarcképe – és a pezsgőspohár mögött, a falon felsejlő titokzatos női arc árnyképe a látásra utal. A festményt a földi élet rövidségét jelképező szappanbuborékok és a hangsúlyos helyet elfoglaló koponya teszik *vanitas*-csendéletté, az árnykép és a tükröződések révén pedig a kép az érzékeket megtevesztő, *trompe l’œil*-allegória.

Különösen a XVII. századi németalföldi festők képein figyelhető meg a tér oly módon történő érzékeltetése, amely a dolgoknak egyszerre több aspektusát is láttatja: ehhez nagy mértékben hozzájárul a tükrözés segítségével való ábrázolás. A tükörben feltűnő kép gyakran nem csupán megkettőzi az ábrázolt dolgokat, hanem azok rejtett oldalát is megmutatja: számos, a látás allegóriáját ábrázoló festményen észrevehető, hogy a kezében tükört tartó nőalakra nem a saját képmása, hanem egy

¹ Blaise Pascal: Gondolatok. Ford. Pődör László. Budapest 1983. 68.

² David Bailly képének számos elemzése és értelmezése létezik. L. többek között: Svetlana Alpers: Hü képet alkotni. Holland művészet a XVII. században. Ford. Várady Szabolcs. Budapest 2000. 126–130.

fiatalabb vagy idősebb nő arcképe tekint vissza. A tükörkép szerepével összefüggésben érdemes megemlíteni Bailly kortársának, a strasbourgi Jacques Linard-nak *Az öt érzék* című festményét (1638), amely Bailly *Őnarcképénél* jóval csendesebb *vanitas*-kép (2. ábra). A nyitott kotta, a kártyalapok, a pénzérmék, a virágok, a gyümölcsöstál és a megkezdett gránátalma ugyancsak hagyományos *vanitas*-motívumok. A gránátalma képe a tükörben látható, ott, ahol a látás allegóriáját ábrázoló festményeken általában asztalnál ülő fiatal nő szemléli az arcképét és szembesül az idő könyörtelen múlásával.

A megtévesztés legfőbb eszköze természetesen a tükör, de számos kép láttán megtapasztalható az a szédítő érzés, hogy a tárgyak, például egy drapéria széle vagy egy kés markolata mintha „kilógnának” a vászontól. Az érzékek becsapása mindenekelőtt optikai csalás, szemfényvesztés, amely kiváló alkalom arra, hogy a művész megmutassa fantáziáját és megcsillogtassa mesterségbeli tudását. Ha a festmény – akárcsak a Plinius által elbeszélte legendában Zeuxisz szőlőfürtje vagy Parrhasiosz függőnye – becsapja a szemet, akkor a nézőben felkelti a vágyat, hogy közelítsen a vászonhoz és megérintse az ábrázolt tárgyakat.

Néhány modern művészi próbálkozástól eltekintve viszonylag kevés, a látáson kívül más érzékszervekre ható műalkotás ismeretes: még napjainkban is különösen hangzik a „szagos”, „hangos” vagy „ízes” kép elnevezés. A festmény legfeljebb csak nagyon áttételesen képes az érzékszerveket felidézni: a pompás virágsokrok vagy a mészárszék és a halpiac a szaglásra, a gyümölcscsendéletek az ízlelésre, a különböző zeneszerszámok a hallásra utalnak. Mindezek ellenére a festmény *per definitionem* csendes, íztelen és szagtalan: az érzékszervek közül közvetlenül a látásra, közvetetten pedig – a néha szó szerint kitapintható festékrétegek révén – leginkább a tapintásra hat. Az érzékek művészetfilozófiai jelentőségével kapcsolatban feltűnő, hogy a legtöbb nyugati filozófia a látás köré épül, és csak érintőlegesen említi a többi érzéket: a hallást, a tapintást, az ízlelést vagy a szaglást. A művészetteoretikusok hagyományosan a látást tekintik a legnemesebb érzéknek: mindenfajta megismerés modelljének és metaforájának tartják, de egyszersmind azt is elismerik, hogy a látás gyakran illúziók forrása. A művészetek paradigmájában a tapintás ellenében a *látás* kitüntetett szerepe a festészet felsőbbrendűségét jelenti a szobrászattal szemben, a festészet részei közül pedig a szín elsőbbségét a vonallal szemben.³ A művészetek versengésének gondolata a reneszánsz kortól fogva az érzékszervek hierarchiáján alapul. Többek között Leonardo da Vinci is azt hirdeti, hogy azt az embert, aki meg van fosztva szeme világától, jóval nagyobb veszteség éri, mint azt, aki „csupán” a hallását, szaglását vagy tapintóérzékét veszítette el.⁴ A XVIII. századi Franciaországban azonban az érzékek szerepét illetően lényeges paradigmaváltás következik be: a felvilágosodás korának filozófiai gondolkodása fokozott érdeklődést tanúsít a fiziológiai kérdések, mint például a vakon született ember, és a *tapintás* révén megszerezhető empirikus tudás esztétikai tartalma iránt.

A tapintásérzet jelentőségét a legmarkánsabban Condillac fejtette ki *Értekezés az érzetekről* című művében (1754). Híres gondolat kísérletében – amelyre Diderot is hivatkozik a *D'Alembert álma*ban – Condillac elképzeli egy, az emberhez hasonló felépítésű márványszobrot, és egymástól teljesen elszigetelve vizsgálja a szobor egyes érzékszerveit. Condillac azt akarja bebizonyítani, hogy az érzékek közül a tapintás az első: ez az egyetlen érzék, amely egymagában képes ítélni a külső tárgyairól. A tapintás tanítja meg a többi érzéket arra, hogy az érzetek – rajtunk kívül álló – tárgyairól tájékoztasson.⁵ A többi érzék esetében ugyanis mindaz, amit a szobor megismer, kizárólag a szagra, a hangra, az ízre és a látványra korlátozódik, de a szobor ezt a megismerést nem tudja sem a konkrét érzékszervekre, sem a külső térre vonatkoztatni. Ezzel szemben a tapintás révén a szobor megtapasztalja a test fogalmát: a saját testét éppúgy, mint a külső testekét. Gondolat kísérletéből Condillac azt az általános következtetést vonja le, hogy ismereteink az – érzékeinkkel észlelhető – érzetekből származnak, az érzetek közül pedig elsődlegesen a tapintásérzetre vezethetők vissza.

³ Jacqueline Lichtenstein: *La tache aveugle. Essai sur les relations de la peinture et de la sculpture à l'âge moderne*. Paris 2003. 13–25.

⁴ Vö. Leonardo da Vinci: *A festészetről*. Ford. Gulyás Dénes. Szeged 2005. 13.

⁵ Étienne Bonnot de Condillac: *Traité des sensations* (1754). Paris 1984. Magyarul: *Értekezés az érzetekről*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest 1976.

Vajon Condillac életre keltett, érző szobrának gondolata – és a háttérében álló filozófiai irányzat, a szenzualizmus – milyen festészetelméleti következményekkel járt a XVIII. században? Nem véletlen, hogy a felvilágosodás korában születik meg az esztétika, mint önálló tudományág, amelynek célját névadója, Baumgarten a következőképpen fogalmazta meg: „*a szépen gondolkodás művészete*” és „*az érzéki megismerés tudománya*.”⁶ Az új tudományág, az esztétika kezdetben a szép filozófiájának és az érzékelés tudományának egyfajta szintézise, amely feltételezi, hogy a szép ideája levezethető az érzékelés elméletéből. A szép filozófiája tehát az érzékelésen alapul és az érzetekhez kapcsolódik: valamilyen érzéki minőség – hang vagy szín – észlelését jelenti. A XVIII. században az esztétika alapvetően „*érzékesztétika*”: az esztétika az elvont szép eszményét – a konkrét műalkotás által – a befogadóban keltett érzések szempontjából vizsgálja.

A XVIII. század második felében Franciaországban azonban nem esztétikáról, hanem „*ízléskritikáról*” [„*critique du goût*”] beszélnek: ez a fogalom kifejezi, hogy az ízlésen [„*goût*”] alapuló ítélet [„*jugement*”] egyúttal mindig kritika is, más szóval, hogy a kritika és az ízlés problémája a kezdetektől fogva szorosan összefonódik.⁷ Az ízlésfogalmat elméleti szintre emelő francia gondolkodók – többek között az *Enciklopédia ízlés* szócikkének egyik szerzője, Montesquieu – eleinte ódzkodnak az *esztétika* szó használatáról. A terminus csak 1776-tól fogva nyer polgárjogot a francia művészetelméleti diszkurzusban, amikor az *esztétika* szócikk megjelenik az *Enciklopédia* kiegészítésének második kötetében.

A felvilágosodás korában minden esztétikai probléma egyszersmind filozófiai probléma is. Noha Diderot írása, a *Levél a vakokról* alapvetően filozófiai mű, mégis számos esztétikai kérdést is felvet, egyebek között a szép fogalmával kapcsolatban: Diderot-t a született vak ember által megszerezhető tapasztalat esztétikai vonatkozásai érdeklik. Minden bizonnyal Condillac gondolatai állnak annak a kijelentésnek a háttérében, hogy a vak embernek, aki a szépséget a tapintás által ítéli meg, „*csak a tapintás révén van ismerete a tárgyáról*”.⁸ Diderot azt állítja, hogy az érzékek közül a tapintás hoz bennünket kapcsolatba a külvilággal, és ezáltal bizonyítja a rajtunk kívüli dolgok létezését, a tapintásban ugyanis kölcsönösen feltételezi egymást a magunkra és a másokra vonatkozó érzetünk. Ebből a gondolatból azt a következtetést vonja le, hogy „*a látás egyfajta tapintás*”. Ez művészetelméleti szempontból is lényeges következményekkel jár, hiszen megkérdőjelezi a látáson alapuló paradigma létjogosultságát, és újraértelmezi a látás és a tapintás viszonyát.

Ezekkel a filozófiai gondolkodásban bekövetkezett hangsúlyeltolódásokkal magyarázható, hogy a festmény által nyújtott esztétikai élményt a XVIII. századi művészetelmélet-írók nem kizárólag a látással hozzák összefüggésbe. Megérteni és megérinteni: ez a két aktus a XVIII. század esztétikai gondolkodásában szervesen összekapcsolódik. A francia művészetkritikusok egybehangzó véleménye szerint az a jó kép, amely nemcsak a néző szemét bűvöli el, hanem a lelkét is megérinti: Diderot úgy tartja, hogy a festmény a „*szemen át a lélekig hatol, s ha ez a hatás a szemnél elakad, a festő csak az út kisebbik felét tette meg*”.⁹ A *megérint* ige azonban jóval konkrétabb értelemben is használatos. Diderot a kolorista Chardinról írt kritikáiban megállapítja, hogy a festő képei az érzékek közül egyszerre hatnak a látásra és a tapintásra: a festmény látványa kelti fel azt a vágyat, hogy a néző megérintse a vásznat, és mintegy fizikai kapcsolatba kerüljön a képpel.

A *vanitas*-képek gyakran a művészeteket, és azon belül is a zene attribútumait ábrázoló allegóriák: a hangszerek és a kotta képe a leginkább az időbeliséghez kötődő művészet, a zene vizuális megjelenítése (3. ábra). Az elpattant húr a földi élet rövidségére és az idő múlására utal, de magának a

⁶ Alexander Gottlieb Baumgarten: Esztétika. Ford. Bolonyai Gábor. Budapest 1999. 11.

⁷ Alfred Baeumler: Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában Az *ítélőerő kritikájáig*. Ford. V. Horváth Károly. Budapest 2002. 27.

⁸ Denis Diderot: *Levél a vakokról* (ford. Győri János). In: Denis Diderot Válogatott filozófiai művei. Budapest 1951. 15.

⁹ „...aller à l'âme par l'entremise des yeux ; si l'effet s'arrête aux yeux, le peintre n'a fait que la moindre partie du chemin.” Diderot: Salon de 1765, 226. A francia nyelvű idézeteket saját, erre a célra készült fordításunkban közöljük. Amennyiben az idézett műveknek létezik nyomtatásban megjelent magyar fordítása, akkor ezt a változatot adjuk meg.

zenének, a meghatározott ideig történő hangzásnak a felidézése – amelynek egyszer szükségszerűen vége szakad – ugyancsak a lét törékenységét sugallja. A hangszerek jelenléte ellenére sem zajos képek ezek, hanem csendes, gyakran elhagyatottságot sugalló festmények. A félbeszakadt zene, a néma hangszerek a Watteau képein látható légies alakok félbemaradt mozdulatait idézik fel.

Watteau festészetét halk morajlás lengi be: lefojtott zene és távolba vesző suttogás hangjai vegyülnek a vízesések csobogásával.¹⁰ Watteau „halk” képein minden anyagtalan, súlytalan lebegés, törékeny pillanat: álarcos ünnepek és távoli, elvarázsolt szigetek ígérete (4. és 5. ábra). De a „halk” képekhez sorolhatnánk a XVII. századi festők közül Vermeer szobabelsőit, a virginál mellett álmodozó fiatal hölgyeket, vagy a *Csipkeverőnő* (6. ábra) női és a *Festőművészet* (7. ábra) férfialakjának anyagtalan fényfoltokból felépülő kezét is. Ha a néző közelről szemléli ezeket a képeket, a vásznon csupa elmosódott fény- és színfoltot lát, amelyek csak bizonyos távolságból nézve nyernek formát. A szín és a fény gyakran a kép leginkább szembeötlő elemei: nem öltönek határozott formát, mint a kontúrvonal, hanem megannyi áttűnésből állnak, s ez az anyagtalanság látszatát kelti.

Művészetkritikus kortársaihoz hasonlóan Diderot is megkísérli leírni Chardin színfoltokból felépülő festményeinek hatását, amelyet „színmágiának” nevez. *Értekezés a festőművészetről* című elméleti írásában Diderot a képeknek kétféle látásmódját különbözteti meg. Raffaello képeivel ellentétben, melyeket az ideális néző közelről szemlél, Rembrandt festészete bizonyos távolságot tételez fel a festmény és nézője között.¹¹ Chardin festményei – amelyek közelről úgy tűnnek, mintha „csupán a vászonra vetett színek elnagyolt, formátlan halmazai”¹² volnának – egyértelműen Rembrandt képeivel mutatnak rokonságot. „Közeledj hozzá: minden összezavarodik, ellaposodik és eltűnik. Távolodj el tőle: minden újrateremtődik és újraalkotódik.”¹³ A művészetkritikus Jacques Lacombe is felhívja a figyelmet arra, hogy Chardin festményei vonzzák a tekintetet, de csupán meghatározott távolságból nézve képesek hatni a nézőre: „közelről a képen csak valamiféle pára tűnik elő, amely mintha minden tárgyat beborítana.”¹⁴ Chardin festészete tökéletes szemfényvesztés: illúzió, amely becsapja a néző szemét és a többi érzékszervét, de mindenekelőtt a tapintását (8. ábra). Arra csábítja a nézőt, hogy miután távolról megszemlélte a képet, közelítsen hozzá, egészen addig, amíg a szeme előtt összezavarodik a festmény és anyaggá válik a vászon, és érintse meg a szinte kitapintható festékrétegeket. A tapintás mint észlelés ez esetben is a közelséget, a distancianélküliséget képviseli a távolságot feltételező látással ellentétben.

A festő gyümölcsccsendéletei láttán Diderot-t is megkísérti az a vágy, hogy megérintse a vásznat: „A hatás mindig természetes és valóságos. Ha szomjas volna, megragadná az üvegek nyakát, a barackok és szőlők pedig étvágygerjesztők és csalogatják a kezét.”¹⁵ Jóval könnyedebb stílusban, de hasonló vágyról ír ironikus pamfletjében Daudet de Jossan. Nála a csendélet látványa a képen látható gyümölcsök megízlelésének vágyát kelti fel: „Összefutott a nyál a számban, s bár tantaloszi kínokat éltem át, nem tudtam elszakadni ettől az isteni alkotástól.”¹⁶ Az alkalmi kritikus, Daudet pamfletjére az Akadémia titkára, Charles-Nicolas Cochin válaszol, ugyancsak alnéven és nem kevésbé ironikus stílusban. Megállapítja, hogy bár Chardin képén a báránycomb valóban a megtévesztésig hasonló, mégsem lenne szabad, hogy Daudet-t a festmények szemlélésénél a falánksága vezérelje. Felhívja a

¹⁰ Marianne Roland Michel: „Le bruit dans la peinture”. *Corps Écrit* 12 (1985) 125–132.

¹¹ Diderot: *Értekezés a festőművészetről*. In: *Diderot válogatott filozófiai művei II* (ford. Alexander Bernát). Budapest 1915. 156.

¹² „De près l'ouvrage ne paraît qu'un tas informe de couleurs grossièrement appliquées.” Diderot: *Salon de 1763*. 225.

¹³ „Approchez-vous, tout se brouille, s'aplatit et disparaît. Eloignez-vous ; tout se crée et se reproduit.” Uo. 220.

¹⁴ „...de près le tableau n'offre qu'une sorte de vapeur qui semble envelopper tous les objets.” Jacques Lacombe: *Le Salon*, h.n. [1753] (Deloynes, V/55). 24.

¹⁵ „C'est toujours la nature et la vérité; vous prendriez les bouteilles par le goulot, si vous aviez soif ; les pêches et les raisins éveillent l'appétit et appellent la main.” Diderot: *Salon de 1759*. 97.

¹⁶ „L'eau me venoit à la Bouche, & quoique j'éprouvasse le supplice de Tantale, je ne pouvois m'arracher de ce divin morceau...” Daudet de Jossan: *Lettres sur les peintures, gravures et sculptures qui ont été exposées cette année au Louvre*, par M. Raphaël... Paris 1769 (Deloynes, IX/123). 16.

figyelmet a Chardin képén látható egyéb tárgyakra, a könyvekre és a papírkötegekre, amelyeket a festő szintén tökéletesen ábrázolt, valamint Chardin két másik, féldomborművet ábrázoló művére. Ezek a képek is könnyen becsapják a nézőt, aki a szemfényvesztés áldozata lesz, és a féldomborművek képét szobornak nézi. Cochin bevallja, hogy őt is csak azért nem tévesztették meg a festő képei, mert „mindent megérint”: a tapintás, a dolgok abszolút megközelítését jelképező érintés révén megbizonyosodott róla, hogy Chardin alkotásai nem szobrok (9. ábra).¹⁷

Nem elszigetelt jelenségről van tehát szó: a XVIII. századi művészetkritikai írások szerzőit gyakran elfogja a vágy, hogy megérintsék Chardin képeit és gondolatban beleharapjanak a friss gyümölcsökbe, amelyek héján még ott csillog a harmat. Talán Diderot érzékelteti a leghatározottabban ennek a vágnak az összetett voltát, amikor az 1763-as *Szalonban* Chardin *Olajbogyós üvege* láttán arról ír, hogy a legszívesebben megragadná és megenné a képen látható süteményeket, kifacsarná a keserű narancsot, meghámozná a többi gyümölcsöt, meginná a pohár bort, a pástétomba pedig belemélyesztené a kést (10. ábra).¹⁸ Ez a felsorolás korántsem olyan ártalmatlan, mint amilyennek első ránézésre tűnik: különösen az utolsó eleme elgondolkodtató. A kritikusnak az a vágya, hogy belemélyessze a kést a pástétomba, önkéntelenül Chardin egyik leghíresebb képének, a *Rájának* (11. ábra) a jobb sarkából kilógó kés markolatát idézi fel. Az a késztetés, hogy a néző megérintse a pástétom vagy a báránycomb festett képét, természetesen pusztán vágy marad, hiszen a néző – ideális esetben – nem olyan esztelen, hogy beleszúrjon a képbe és felsértse a vászon szövetét. A múzeumokban őrzött képek ellen persze néha elkövetnek merényleteket, ellopják vagy – rosszabb esetben – megrongálják őket. Ezt tette 1985-ben egy látogató, aki Rembrandt festményét, a szentpétervári *Ermitázsban* található *Danaét* (12. ábra) két késszúrással megsebezte, majd kénsavval leöntötte, mert „közszemérem sértőnek” találta.¹⁹ Chardin gyümölcscsendéletei nyilvánvalóan távol állnak mindennemű szemérem sértéstől, mégis képesek vágyakat gerjeszteni a nézőben. Chardin remekművéről, a *Rájáról* elmélkedve Diderot próbálja megfejteni a festő titkát:

*Ó, Chardin, nem a fehér, a vörös, vagy a fekete szín az, amelyet a palettádra felviszel, hanem maga a dolgok szubsztanciája, a levegőt és a fényt veszed az ecseted hegyére és rögzíted a vásznon. [...] A festék rétegeit vastagon rakta fel, egyiket a másikra, és hatásuk átpárolog lentről fölfelé. Más esetben azt is mondhatnánk, hogy párat leheltek a vászonra, megint máskor pedig azt, hogy könnyű tájképet vetettek redő.*²⁰

Diderot metaforái nyomán életre kel a festmény és lélegzik a vászon: Chardin kibelezett rájájának, akárcsak Rembrandt *Mészárszékének* (13. ábra), kigőzölgése és szaga van. Nem hiába nevezik Chardint a kortárs kritikusok, mint például Pierre Estève, a „francia Rembrandtnak”: a két festőt elsősorban „szaggyalult stílusú” [„style heurté”] munkamódszerük miatt hasonlítják egymáshoz.²¹ A „szaggyalult stílus” nem lekerekített ecsetvonásokból és lágyan egymásba olvadó színárnyalatokból áll: az ilyen stílusban festett képen minden „durva és elnagyolt”.²²

Chardinnal kapcsolatban Diderot említi, hogy azt híresztelik, a festő munkája során éppen annyiszor használja a hüvelykujját, mint az ecsetet. A francia nyelvben az ecsetvonás [„la touche”] és

¹⁷ „Tu les auras pris tout bonnement pour de la Sculpture. Je n’y ai pas été attrapé moi, car je touche à tout....” Charles-Nicolas Cochin: Réponse de M. Jérôme, rumeur de tabac à M. Raphaël... Paris 1769 (Deloynes, IX/125). 17.

¹⁸ Diderot: *Salon de 1763*. 220.

¹⁹ Gérard Dessons: Rembrandt, l’odeur de la peinture. Paris 2006. 105–122.

²⁰ „O Chardin, ce n’est pas du blanc, du rouge, du noir que tu broies sur ta palette; c’est la substance même des objets, c’est l’air et la lumière que tu prends à la pointe de ton pinceau, et que tu attaches sur la toile. [...] Ce sont des couches épaisses de couleur, appliquées les unes sur les autres, et dont l’effet transpire de dessous en dessus. D’autres fois on dirait que c’est une vapeur qu’on a soufflé sur la toile ; ailleurs, une écume légère qu’on y a jetée.” Diderot: *Salon de 1763*. 220.

²¹ Pierre Estève: Lettre à un ami... h.n. 1753 Deloynes, VII/56. 8.

²² Vö. Chevalier Neufville de Brunaubois Montador: Description raisonnée des tableaux exposés au Louvre. 1738 Deloynes, II/8. 10.

az érintés [„*le toucher*”] szó nyilvánvalóan egy töről fakad: amikor a festő ecsetjével – vagy hüvelykujjával – megérinti a vásznat, fizikai kapcsolatba kerül a képpel. Az érzékek közül a testhez, a testiséghez nem a látás, hanem a tapintás áll a legközelebb. Chardin csendéletei nem csupán a néző szemét, hanem a tapintását is rabul akarják ejteni: már-már kitapintható „csend-festmények”, és arra csábítják a néző kezét, hogy érintse meg a vásznat.

Tanulmányunkban azt a kérdést vizsgáltuk, hogyan képes a festmény a néző érzékeire hatni. Hangsúlyoztuk az érzékek elméletének művészetfilozófiai hátterét, majd művészetkritikai írások alapján mutattunk rá arra, hogyan tudja a kép látványa felkelteni a hallás, a szaglás, az ízlelés, de mindenekelőtt a tapintás érzetét. A nyugat-európai festmények az érzékek közül – a látáson kívül – nem annyira a halláshoz, mint inkább a tapintáshoz kötődnek. Míg a XVII. századi allegorikus képek megjelenítik az érzékeket, azok a XVII. és XVIII. századi kompozíciók, amelyek „csend-festményeknek” nevezhetők – a *vanitas*-képek, és Vermeer, Watteau vagy Chardin festményei – közvetetten, a nézőre gyakorolt hatásuk révén utalnak a érzékekre. Az érzékeket ábrázoló allegóriákon és a *vanitas*-képeken, csakúgy, mint Chardin csendéletein, a tárgyak úgy tűnnek, mintha belehullottak volna a csendbe, vagy még inkább, mintha a csendből hullajtották volna ki őket. Ezek a festmények a lármás, túlszúfolt történeti képek töszomszédságában szerényen meghúzóódó csendszigetek, amelyek láttán – mint ahogyan Diderot Chardinnel kapcsolatban megfogalmazza – a néző szeme megpihen:

*Ösztönösen állunk meg egy Chardin-kép előtt, akár egy, az utazástól megfáradt vándor, aki – majdhogynem anélkül, hogy észrevenné – letelepszik azon a helyen, amely zöld tisztást, csendet, vizet, árnyékot és felfrissülést nyújt neki.*²³

BARTHA-KOVÁCS KATALIN
Szegedi Tudományegyetem
Francia Nyelvi és Irodalmi Tanszék
E-mail: kovacs@lit.u-szeged.hu

²³ „On s'arrête devant un Chardin, comme d'instinct, comme un voyageur fatigué de sa route va s'asseoir, sans presque s'en apercevoir, dans l'endroit qui lui offre un siège de verdure, du silence, des eaux, de l'ombre et du frais.” Diderot: Salon de 1767. 174.

BENEDEK NOÉMI MÁRIA

A PARÓDIA TÁRGYA ARISTOPHANÉS BÉKÁK CÍMŰ KOMÉDIÁJÁBAN

Aristophanés *Békák* című darabját a ránk maradt antik görög művek közül a legjelentősebb irodalomkritikai alkotásként tartja számon a tudomány.¹ Erre azért van mód, mert a mű sokkal árnyaltabb véleményt alkot a tragédiaköltőkről, mintsem hogy egyszerűen kiválasztja közülük a legjobbat. Egy verseny pusztá eredménye kézzel és matematikailag megfogható, egzakt eredmény ugyan, de az irodalom valódi értékeléséhez kevés. Ebben áll tehát a *Békák* valódi jelentősége: Aristophanés nem csupán pálcát tör egy szerző felett, hanem irodalmi allúziók egész sorát vonultatja fel érvelésében.

Mindazonáltal a *Békákkal* foglalkozó kutatók nagy része arra a kérdésre kereste a választ, hogy kit tartott jobb tragédiaköltőnek Aristophanés. Azt, hogy a témát valóban számtalan kutató megannyi nézőpontból körüljárta, kiválóan jelzi, hogy Wycherley *Aristophanes and Euripides* című cikkét már 1946-ban így kezdi: „*Elnézést kell kérnem, amiért felhozom ezt az elcsépelet témát.*”² Ő maga ebben a tanulmányában felvázolja a lehetőséget, hogy Aristophanés hozzáállása Euripidészhez nem volt olyan egyértelműen negatív, ahogyan azt előtte sokan állították. Wycherley véleményével azonban kisebbségben marad, ugyanis a tudósok többsége ennek ellenkezőjét állítja. Saintsbury 1902-ben írt tanulmányában egyértelműen és kétséget kizáróan kijelenti, hogy Aristophanés Aischylos mellett foglal állást, s az ellene szóló érveket csupán „Euripidész szájába adja.” Olyannyira bizonyos ebben, hogy nem is tekinti ezt kérdésesnek, mindössze egy mondatot áldoz a témára. Mi több, ha pusztán technikailag nézzük Saintsbury kijelentését, megállapíthatjuk, hogy elvakultságában figyelmen kívül hagyta azt az apróságot, hogy a drámaíró véleményétől függetlenül minden szereplővel hasonlóképp jár el, hiszen a komédiában nincs narráció. Albin Lesky egyenesen Euripidész iránti gyűlöletről beszél a dráma kapcsán.³

A paródia fogalmának első meghatározását Aristotelész Poétikájában találjuk. Aristotelész ekképp fogalmaz:

οἷον Ὀμηρος μὲν βελτίους, Κλεοφῶν δὲ ὁμοίους, Ἡγήμων δὲ ὁ Θάσιος
<ὁ> τὰς παρωδίας ποιήσας πρῶτος καὶ Νικοχάρης ὁ τὴν Δειλιάδα
χεῖρους· [...] ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωδία πρὸς τὴν κωμωδίαν
διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χεῖρους ἡ δὲ βελτίους μιμῆσθαι βούλεται τῶν νῦν.⁴

Említésre méltó felvetni a problémát, hogyan fér össze tárgyalt darabunk ezzel a definícióval, hiszen azt gondolhatnánk, hogy Aristophanés egyúttal a komédiában ábrázolt tragédiaköltőkről is

¹ G. Saintsbury: A History of Criticism A History of Criticism and Literary Taste in Europe, from the Earliest Texts to the Present Day. Edinburgh 1902. I. 21.

² „An apology is needed for taking up this well-worn theme.” R. E. Wycherley: Aristophanes and Euripides. G&R 15 (1946) 98.

³ A. Lesky: Geschichte der griechischen Literatur. Bern 1958. 384.

⁴ Arist. Po. 1448a 11–18.

véleményt mond: történetesen rosszabbak ítéli őket, mint a komédiát befogadó közönség.⁵ Hiszen ha ragaszkodunk a darab klasszikus értelmezéséhez, vagyis hogy a két tragédiaköltő a két főszereplő, a darab fő része pedig a kettőjük agónja, akkor az aristotelési definícióval azt állítjuk, a tragédiaköltők hitványabbak közönségüknél. Ezt a látszólagos ellentmondást magyarázhatjuk a definíció pontatlanságával, vagyis hogy egyetlen komponenssel igyekszik meghatározni a komédia és a tragédia közötti különbséget. Ám valószínűbbnek tekintjük azt a magyarázatot, miszerint a *Békák* paródiájának valódi célpontjai nem csak a tragédiaköltők. Ha a darab síkján maradunk, könnyen beláthatjuk ezt, hiszen a *Békák*ban nem a költők azok, akik – az aristotelési definíció kifejezésével élve – hitványabbak a közönségnél. S ha ez nem volna elég, az sem lehet véletlen, hogy ennyi elmélet született Aristophanés mindkét költő felé irányuló szimpátiájáról. Így a kérdés az, melyik az a szereplő a darabban, aki a közönségnél értéktelenebb, hitványabb. Ám erre a kérdésre még később visszatérünk.

A modern műelmélet egészen másképp közelíti meg a paródia fogalmát. Simon Dentith *Parody*⁶ című könyvének már fűlszövegében is megfogalmazza: paródia az az eszköz, melynek élénk és megnyerő eszközeivel közelebb hozhatjuk az emberekhez akár az irodalomelmélet, akár egyéb műveltségi területek legkomplexebb kérdéseit, bármilyen képzettséggel rendelkezzenek is a befogadók. Dentith paródiafogalma⁷ jelentősen különbözik az Aristotelés által megfogalmazottaktól, ugyanis az allúziók és idézetek széles tárházát értelmezi paródiaként. Alfred Schlesinger 1936-ban két tanulmányában elemzi egy hasonló elv alapján Aristophanés komédiáit. Ő hat osztályát különíti el a paródiának,⁸ melyek pontosabbak, alaposabbak, mint a dentithi megfogalmazás, ám lényegüket tekintve egybehangzik a két fogalmi meghatározás.

Schlesinger tanulmányában⁹ összegyűjti az Aristophanés komédiáiban fellelhető szöveghelyeket, melyek egy másik mű részleteit parodizálják, illetve az általa felállított kategóriákba is besorolja ezeket. Így ha Dentith meghatározását elfogadjuk, egyértelműen belátható, hogy Aristophanés *Békák* című darabja csaknem teljes egészében paródia.¹⁰ Hiszen Schlesinger listája a *Békákról* a cikknek mennyiségileg csaknem felét teszi ki, pedig másik hat dráma¹¹ allúzióinak felsorolását is tartalmazza.

Ha azonban a címben feltett kérdésre keressük a választ, vagyis hogy tulajdonképpen kit vagy mit gúnyol Aristophanés *Békák* című komédiájában, vissza kell nyúlnunk Aristotelés értelmezéséhez, azaz hogy a komédia középpontjában a közönségnél silányabb szereplő áll. Ez pedig nem lehet más, csak Dionysos. Ezt Charlesworth is alátámasztja, hiszen tanulmányában¹² egyenesen butának nevezi Dionysost. Ahhoz, hogy ezt egyértelműen beláthassuk, meg kell vizsgálnunk részleteiben Dionysos alakját.

⁵ Aristotelés komédiáról alkotott képéről bővebben l. L. Golden, Aristotle on Comedy. The Journal of Aesthetics and Art Criticism 42 (1984) 283–290.

⁶ S. Dentith: Parody – The New Critical Idiom. London – New York 2000.

⁷ A. C. Schlesinger: Indications of Parody in Aristophanes. TAPhA 67 (1936) 11.

⁸ Ibid. 296.

⁹ Ibid. 303–308.

¹⁰ Ugyanezt támasztja alá Schlesinger tanulmánya, melyben összegyűjtötte Aristophanés darabjainak paródiaelemeit tételesen, a különböző darabokra lebontva. A listából jól látszik, hogy a *Békák*ban találta a legtöbb ilyen elemet. A. C. Schlesinger: Indications of Parody in Aristophanes. TAPhA 67 (1936) 296–314.

¹¹ Ibid. A Schlesinger által ebben a tanulmányban feldolgozott komédiák: *Plutos* (13), *Felhők* (10), *Béke* (24), *Darazsak* (18), *Lovagok* (24), *Nőuralom* (3), *Achanaibeliek* (32) és a *Békák* (66).

¹² M. P. Charlesworth, Aristophanes and Aeschylus. CR 40 (1926) 3.

Theodor Kock a *Békák*hoz írott kommentárjának előszavában leírja,¹³ hogy Dionysos trágár, ahogy azt a 479. sorban is láthatjuk. Kock Dionysos trágársága mellett kiemeli a kéjsóvárságát is, melyet az 544–547. sorokkal támaszt alá, illetve kárörvendő is, amit pedig a 606. sorban láthatunk.

Dover Dionysos jellemzése során kiemeli, hogy a figura sokkal inkább tartozik a szituációs komédiák világához, mint a drámáéhoz, előképe sokkal inkább a szatírtjátékok buja Dionysosa, mint a *Bacchánsnők* erős és tiszteletet parancsoló Dionysosa. Dover „menedzseri” szerepet tulajdonít Dionysosnak, ám azt is hangsúlyozza, hogy e szerepe kimerül abban, hogy időnként humoros¹⁴ és kaján¹⁵ megjegyzéseivel félbeszakítja a költőket.¹⁶

Az imént vázolt, semmi esetre sem pozitív Dionysos-jellemzés is megerősít bennünket abban a feltevésünkben, hogy a komédia valódi főszereplője, a paródia eszköze Dionysos alakja.

Theodor Kock a *Békák*hoz írott kommentárjának előszavában felteszi a kérdést – mely jelen írás címe is –, hogy tulajdonképpen mi az, amit Aristophanés kigúnyol Dionysos személyében.¹⁷ Kock válasza az, hogy a korabeli athéni nép, pontosabban az athéni publikum görbe tükre Dionysos alakja. Ezt a kijelentését a fent vázolt Dionysos-jellemzéshez nagyban hasonlatos kép leírásával támasztja alá. Elmondja, hogy Dionysos meggondolatlan és átgondolt egyszerre, élvhajász, fellengzős, vakmerő, a döntését együgyű módon, művészetben való jártasság nélkül hozza meg.

Arany János műfordításaihoz írt utószavában Kövendy Dénes is felveti a problémát, hogy vajon minek a megtestesítője Dionysos, ám megnyugtató választ nem ad, ugyanis meglehetősen homályosan fogalmaz.¹⁸

Kövendy Werner Jaegernek tulajdonítja az állítást, miszerint Dionysos a korabeli nézőközönség megtestesítője. Mivel Jaeger monográfiája¹⁹ alapvetően nem irodalomelmélettel foglalkozik, s a *Békákat* is csak melleleg említi néhány oldal erejéig, nyilvánvaló, hogy Kövendy nem ismerte Kock kommentárját. Érvelése, miszerint Dionysos alakja mindössze a költő mámoros állapotát jelzi, meglehetősen következtelen, mesterkélt és erőltetett. Kövendy egyébként érvünket, mely Dionysos jellemén alapul, azzal hessegeti el, hogy az istenek viselkedhetnek úgy, ahogyan megszállottjaik. Azonban úgy vélem, ez irodalmilag nem meggyőző érvelés.

Érdeemes felvetnünk a problémát, miért éppen Dionysost választotta főhőséül a szerző. A hírnökszerepre éppúgy alkalmas lett volna Hermés vagy Apollón is. Ám Dionysos neve olyannyira egybeforrt az ünnepekkel, melyeken a drámákat előadták, hogy elképzelhetetlen lenne, ha más isten döntene arról, ki a jobb tragédiaköltő. Dionysos azonban a darab során a helyzet- és jellemkomikum szinte teljes tárházát felvonultatva lép elénk, közben pedig úgy dönt el egy vitát, hogy nem formál véleményt a felekről, egyszerűen csak leteszi a voksát az egyik mellett.

A darab nem egységes, ahogy az Acharnabeliek, a Darazsak vagy a Madarak.²⁰ Ám ha a paródia tárgya a két tragédiaköltő munkássága lenne, nem lenne szükség arra a 813 sorra,²¹ mely az

¹³ T. Kock: *Ausgewählte Komoedien des Aristophanes*. Berlin 1868. III. 28.

¹⁴ 934, 968–970, 1036–1038, 1067 f. 1074–1076

¹⁵ *Ibid.* 916–920, 921, 930, 1023 f., 1028 f.

¹⁶ Ahogyan a következő helyeken is: *ibid.* 926 f., 1012, 1020.

¹⁷ T. Kock: *Ausgewählte Komoedien des Aristophanes*. Berlin 1868. III. 29.

¹⁸ Kövendy D.: Utószó. In: *Bolonyai G.* (ed.): *Arisztophanész vígjátékai*. Budapest 2002. 845–846.

¹⁹ W. Jaeger: *Paideia*. Berlin, New York, 1973. I. 474.

²⁰ U. von Wilamowitz-Moellendorff: *Zu Aristophanes' »Fröschen«*. In: *Hans Joachim Newiger* (hrsg): *Aristophanes und die alte Komödie*. Darmstadt 1975. 357.

agón kezdetéig elhangzik. Ennek a valamivel több mint nyolcszáz sornak nagy valószínűséggel az az elsődleges funkciója, hogy jellemezze a közönségnek azt a szereplőt, esetünkben Dionysost, aki a darab végén meghozza döntését.

Ugyanezt a funkciót szolgálja a kar viselkedése is: ők ugyanis szöges ellentétben állnak Dionysossal, így ellenpontozva jellemzik őt a darab egészében. Mindaz megvan a kar megszólalásaiban, ami Dionysosból hiányzik: irodalmi jártasság, művészeti érzék, a közbevetések kitűnő időzítése. A kar egymásnak ütközteti a legfontosabb érveket, melyeket a vitázó felek a későbbiekben bővebben is ki fognak fejteni.²²

Ezek az utalások Dover szerint²³ a *Békákat* ismerő közönség számára második olvasatra már világosak voltak, ám a darabot először látó néző számára valószínűleg nem. Hiszen második találkozásra már jelentősen segíti az értelmezést, hogy ismert a darab további menete. A fent említett sorok kiválóan mutatják a kar megszólalásainak technikáját, mely miatt csak másodjára egyértelmű, mikor melyik szerzőről beszél: rendszerint egyes szám harmadik személyben szól a szerzőkről, ám nem nevezi nevükön őket.

Éppúgy viselkedik a kar ebben a szerepben, mint egy moderátor a ma megszokott nyilvános vitákon.²⁴ S ha maradunk ennél a képnél, akkor Dionysos a bekiabáló, paradicsomot dobáló, sutorgó és a vitázó feleket kifütyülő néző. Dionysos és a kar közbevetései természetesen nemcsak tartalmukban, hanem minőségükben, irodalmi értékítéletükben is ellentétesek: sőt leginkább annak megléte vagy meg nem léte a különbség.

Azt már megvizsgáltuk, milyen Dionysos jelleme és viselkedése. Érdekes azonban arra a tényre bővebben kitérnünk, melyet futólag már említettünk a Kock-féle jellemzés során: nevezetesen, hogy Dionysos nem jártas a művészetekben, irodalomban. Ezt egyrészt kiválóan példázza a tény, hogy a vitába nem szól bele érdemben, csak olyan szemtelen megjegyzésekkel szakítja félbe az érvek sorát, mint a 835, 925 és 1066–1067 sorokban.

Dionysosnak tehát egyetlen olyan mondata sincs az agón során, mely a tragédiaköltők irodalmi munkásságára vonatkozna. Vagyis Dionysos mindössze kétszer foglal állást a darabban: egyszer, amikor kijelenti, kiért küldték, másodszor pedig a végén, amikor eldönti, kit visz fel végül. De ő maga nem mond véleményt, nem érvel, csak dönt.

Gondolatmenetünk elején felidézünk Aristotelés komédiáról alkotott képét, melyben Aristotelés kimondja, hogy a komédia abban különbözik a tragédiától, hogy előbbi nálunk rosszabbakat, míg utóbbi nálunk jobbakat ábrázol.²⁵

Feltettük azt a kérdést is, hogy melyik az a szereplő, akire ráillik Aristotelés leírása. Most, Dionysos alakjának részletes bemutatása után célszerű visszatérnünk erre a kérdésre: így ugyanis már egyértelműen látszik, hogy Dionysos a darab igazi komikus figurája.

Ebben Leon Golden az aristotelési komédia- és tragédiaelmélet összehasonlításáról írott cikkében megfogalmazott megállapításai²⁶ is megerősítenek bennünket. Golden ugyanis leírja, hogy az

²¹ K. Dover (ed): Aristophanes, *Frogs*. Oxford 1993. 295.

²² Így tesz például a vitaindítóként szolgáló 814–829. sorban.

²³ *Ar. Ra.* 292.

²⁴ *Ibid.* 41.

²⁵ *Arist. Po.* 1448a 11–18.

aristotelési komédiaelmélet összefoglalásának egyik súlypontja a nézőkből kiváltott méltatlankodás a darab bizonyos elemei miatt. Ezt a szerző két módon érheti el: vagy egy olyan szereplő ábrázolásával, akit méltánytalanul ér nagy szerencse, ezzel irigykedő méltatlankodást váltva ki, vagy egy olyan szereplő ábrázolásával, aki inkongruens viselkedésével a nézők felháborodott méltatlankodását váltja ki. Esetünkben természetesen utóbbiról van szó: a komikus figura tehát mind az aristotelési, mind a goldeni definíció értelmében Dionysos.

Végül érdemes megvizsgálunk azt a jelenetet is, melyben Dionysos végül döntést hoz, s ezzel visszakanyarodunk Kock megállapításához, miszerint Dionysos nélkülöz minden művészeti jártasságot. Dionysos ugyanis az agón során végighallgatja az érvek sorozatát a két költőtől, de még így sem képes állást foglalni. Azért dönt úgy, ahogy, mert a lelke így látja jónak, s nincs tekintettel a bölcsességre, irodalmi értékekre vagy bármilyen más elvárásra, ezt jól jelzi az 1467–1468. sor, mellyel döntését vezeti be.²⁷

Mindezekből arra következtethetünk, hogy a *Békák* című darab paródiájának elsődleges célpontja a Lénaián és Dionyszián rendezett költői versenyek döntéseinek módszere, igazságtalansága. Azt nem tudjuk megítélni, hogy a darab megírására az motiválta-e Aristophanést, hogy az ő személyes véleménye szerint ki volt a jobb költő. Azt azonban megállapíthatjuk, hogy a darab szokásos értelmezésén túl – hogy a tragédiaköltészet átalakuláson megy keresztül, éppúgy, mint a tudomány többi ága, és Aristophanés a régi és az új rend közti különbséget mutatja be a két szerző agónjában – elképzelhető egy másik jelentésszféra is, miszerint lehetetlen és igazságtalan úgy megítélni irodalmi műveket, hogy nem tudjuk, vagy nem akarjuk döntésünket érvekkel alátámasztani. Így tesz ugyanis a közönséget megtestesítő buta és az irodalomban járatlan Dionysos az agón után: nem érvel, nem indokolja döntését, egyszerűen csak szíve szerint dönt arról, hogy ki a jobb tragédiaköltő. Éppúgy, ahogyan a közönség a Dionyszián és Lénaián megrendezett versenyeken.

BENEDEK NOÉMI
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: benedek.noemi.maria@gmail.com

²⁶ L. Golden: Aristotle on Comedy. The Journal of Aesthetics and Art Criticism 42 (1984) 288.

²⁷ U. von Wilamowitz-Moellendorf: Zu Aristophanes' »Fröschen«. In: Hans Joachim Newiger (hrsg.): Aristophanes und die alte Komödie. Darmstadt 1975, 361.

T. BÍRÓ MÁRIA

**A RÓMAI CSÁSZÁRKOR CSONTMŰVÉSZETE
AZ IPARSZERŰ ELŐÁLLÍTÁS HATÁSA A STÍLUSRA**

A Római Birodalom régészeti hagyatékának különösen komplex területe a különböző céllal megmunkált csonttárgyak (agyar, csont, szaru) kutatása. Ez az a leletcsoport, amelyik viszonylag későn, az 1980-as években került a régészek érdeklődési körébe. Addig a művészettörténészek elsősorban az elefántcsontból készült egyedi tárgyakat, a műalkotásnak tekinthető faragványokat publikálták, pl. a késő antik- és ókeresztény kor diptychonjait, pixiseit, bútortaraszait (ravennai, római katedrálisok).¹ A huszadik század végén bekövetkezett változás legjelentősebb ismérve, hogy a primer anyagközlések összeállításában a művészettörténészekről a terepen dolgozó régészek vették át a stafétát. A régészek elsődleges szempontja, hogy egy adott régióban minden megmunkált csontot fel kell gyűjteni tekintet nélkül a lelet művészi kvalitására, majd a teljes anyag birtokában kísérletet kell tenni a csontfaragó műhelyek lokalizálására és az egyes leletcsoportok meghatározására. A leglényegesebb eltérés a két irányzat között az, hogy a művészettörténészekről eltérően a régészeket nem az esztétikum, a faragvány művészeti értéke, a darab egyediessége, hanem épp a tömegáru, azok datálhatósága, a műhelyek, a vásárlókör, a piac, az export-import aránya, a provinciák közötti kereskedelmi kapcsolatok, vagyis a leletek történelmi összefüggései érdekelték.²

Az elmúlt évtizedekben a Birodalom provinciáiból megközelítőleg 20.000 csontfaragványt publikáltak. Ma már tudjuk, hogy az eddig méltánytalanul elhanyagolt leletcsoportot a csontfaragványok segítségével az érmehez hasonló módon lehet keltezni. A fegyverek, a női ruházat és hajviselet csonttárgyai annyira gyorsan változtak, kimentek a divatból, hogy egyes hajtűk készítése és felhasználása legfeljebb 20–30 évre korlátozódott, így a velük együtt előkerülő régészeti tárgyakat is datálni lehet. Ehhez első lépésként szükséges volt egy-egy nagyobb területi egység összes csonttárgyának a feldolgozása, és ezen belül egy relatív kronológia felállítása, és bizonyos tárgytípusoknál az abszolút kronológia is lehetséges volt.

A másik fontos felismerése a kutatásnak a csontfaragványok attribúciójára, ami alatt azt kell értenünk, hogy már nemcsak a műhelyeket lehetett meghatározni a stílusjegyek alapján, hanem az egyes településeken működő mesterek keze munkája is beazonosíthatóvá vált. Természetesen a vázafestészettel, a szobrászattal stb. ellentétben nem lehetséges, hogy néven nevezzük az alkotókat (mestereket), de ha egy településen egy mellékletekkel jól keltezhető sírban talált csontfaragvány részletei, a faragás technikája, egyedi vonásai megegyeznek a településen előkerült faragvánnyal, akkor nemcsak datálni tudjuk, az egyébként nem keltezhető rétegből származó régészeti leletet, hanem még közös mesterükről is lehetnek elképzeléseink.³

A csontfaragványok régészeti feldolgozása során több tudományterület specialistáját bevonták a feldolgozásokba, így a monográfiák nagy részét anyagvizsgálatok, grafikonok, statisztikák teszik ki. Mennyiségében és minőségében is hatalmas leletanyagot publikáltak, mind a Birodalom európai

¹ L. Marangou: Bone Carvings from Egypt. Tübingen 1976. W. F. Vollbach: Elfeinbearbeiten der Spätantike und des Frühen Mittelalters. Mainz 1976.

² A. MacGregor: Bone Antler Ivory and Horn. London, Sydney 1985. M. T. Bíró: The Bone Objects of the Roman Collection. Budapest 1994. H. Mikler: Die römischen Funde aus Bein im Landesmuseum Mainz. Montacnac 1997. S. Deschler-Erb: Römische Beinartefakte aus Augusta Raurica. August 1998. K. Gostenicnik: Die Beinfunde vom Magdalenberg. Klagenfurt 2005.

³ M. T. Bíró: Gorsium Bone Carvings. Alba Regia 13 (1987) 25–63.

provinciáiból, mind Kis-Ázsiából és Egyiptomból. A faragványok mennyisége láttán szükségszerűen megfogalmazódik a szintézis igénye, maguk a leletek provokálják ki azokat a kérdéseket, amelyek visszaparancsolnak minket a startvonalhoz, vagyis az alkotóművészet, az iparművészet, a formatervezés általános érvényű törvényeihez, működésük szabályaihoz a csontművészetben.

Tudjuk, hogy a történelem folyamán vannak korszakok, melyeknek a műalkotásai szinte csak ehhez az anyaghoz kötődnek, ilyen volt a kora középkor (népvándorláskor),⁴ amely művészeti hagyatékának nagy részét a ránk maradt elefántcsont faragványok teszik ki. Hasonlóan kiemelkedő szerepe volt a késő középkori Európában az elefántcsont megmunkálásának a XII–XIV. században. Vannak népek, melyeknek egész művészete csak a csontban él, ilyen az eszkimók művészete.

A római császárság közel öt évszázada alatt létező ún. „provinciális művészetben” belül a csontfaragványok igen speciális területet alkotnak. Ebben a piacgazdaságra épülő, fogyasztói társadalomban egy olyan iparágról van szó, ahol egyrészt az eszterga segítségével megvalósítható volt a tömegtermelés, másrészt fontos szerepe volt a kézi munkának, a faragó mesteremberek felkészültségének, kézügyességének. A középkori, kora újkori Európa népművészeti emlékeivel összehasonlítva a római provinciák csontfaragványai egyhangúak, ugyanazok a motívumok jelennek meg Britanniától Afrikáig a különböző rendeltetésű eszközökön, sőt egyes tárgycsoportoknak a méretei is sok száz kilométeres távolság ellenére milliméterre azonosak.

Az anyagok – így természetesen a csont is – magukban hordanak bizonyos formai elhivatottságokat (az anyagoknak determinizmusuk van). Ez a determinizmus adódik az anyag szilárdságából, megmunkálhatóságából, a nyersanyagból adódó méretek áthághatatlan korlátaiból. Gondolunk itt arra, hogy egy szarvasagancs feldolgozható részeinek mérete meghatározhatja a belőle készíthető tárgyak nagyságát. A csontnyersanyag determinálta a kockadobó téglék, illatszerek pixisek, a hajtűk, a fésűk méreteit az egész birodalomban. De kérdés, hogy a nyersanyag természeti adottságai mellett még mi szabályozhatta és mi hozta létre azt az azonos (rendkívül egyhangú) formavilágot, amellyel szinte minden provinciában találkozunk.

Ennek a sematikus formatervezésnek, a „birodalmi szemléletnek” az oka lehet a hagyományoknak, a helyi közösségi szellemnek a tudatos felszámolása. A népi művészet fennmaradása, vagyis egy korábbi, ősből állapot fenntartása, egy hagyományos formakészlet átöröklése csak elszigetelt körülmények között, többségében etnikai alapon lehetséges. A Birodalom „globalizált” világa ezeket az elszigetelt közösségeket már a Kr.u. I. század végére felszámolta. A globalizált világ három kontinensnyi nyitottsága, látszólagos szabadsága a gyakorlatban a piac, a kereslet terrorját jelentette, művészeti szempontból legfeljebb az utazás szabadságát engedte meg a művészek (iparművészek) számára. A minta utáni alkotás készítőinek teljesen tisztába kellett lenni azzal, hogy nekik nem vetélkedniük kell a másolt képekkel, hanem transzponálniuk kell. A mintakönyvek, ill. mintalapok kérdése a huszadik század elején jelent meg a régészeti szakirodalomban, pl. a pannóniai kőfaragványok kapcsán feltételezhető, hogy a provinciákban népszerű képtípusokat mintakönyvek, mintalapok alapján készíthették.

A csontfaragók a tárgyak kisebb mérete miatt valószínűleg mintadarabok alapján dolgoztak. Szerencsés esetekben erre bizonyítékaink is vannak. Intercisa késő római táborában előkerült egy csontműhely maradványa, ahol a félkész darabok között volt egy olyan háromszögletű fésű, amelyik ismeretlen volt a település leletei között, tehát egy olyan fésűforma egyedi példányát hozták be és tartották a műhely raktárkészletében, amelyre a mester várakozásaival ellentétben nem volt kereslet Intercisában.⁵ Ennek a csontfaragó műhelynek másik érdekessége az a kis elefántcsont nőalak, amelynek legközelebbi párhuzamát egy párizsi magángyűjteményből ismerjük. A két elefántcsont faragvány közötti különbség csak abból adódik, hogy az intercisai példány közel kétezer évig volt a

⁴Gráf György írja, hogy a Római Birodalom összeomlását követő kora középkor folyamán, egészen az I. évezred fordulójáig a csontfaragás műtörténete azonos a korszak művészettörténetével. (Gráf Gy.: Az iparművészet könyve. Budapest 1905. 57. A csontfaragás szerinte csak a XIV. században veszti el önállóságát és válik az iparművészet egyik ágává. Gráf: i. m. 126.

⁵Salamon Á.: Csontműhely Intercisában. Archaeologiai Értesítő 101 (1976) 207–215.

földben, míg a párizsi szobrocscsa a műkereskedelmi forgalomból került a gyűjteménybe (14. ábra). A késő klasszikus, hellenisztikus műalkotásokból ismert Aphrodité-szobrokat másoló elefántcsont kispasztika biztosan nem ebben a Duna menti falucskában készült, hanem a csontfaragó vásárolta mint mintadarabot.⁶

A mintadarabok esetében a Birodalomban még egy sajátos törvényszerűség is megfigyelhető, amikor azonos formákat készítenek különböző anyagokból, pl. ugyanazok a használati tárgyak (pl. tűk) készülnek aranyból, bronzból, gagátból és csontból. Modern piacorientált világunkhoz hasonlóan a vásárlói igények maximális kielégítése volt a cél. A provinciák szerényebb anyagi lehetőségekkel rendelkező lakói ugyanazokat a tárgyakat vásárolhatták meg, csak olcsóbb nyersanyagból, mint módosabb polgártársaik, pl. arany díszhajtű helyett vásárolhattak ugyanolyan, aranyfűsttel bevont csont hajtűt. Míg a művészet törvényei szerint a műalkotások, iparművészeti tárgyak anyagai büntetlenül nem cserélhetők fel, amikor egy forma egy adott anyagból a másikba megy át, jelentős átalakulás következik be. Ezt az átalakulást szoktuk sokszor provincializmusnak bélyegezni. Az eredeti formákhoz képest primitívnek, röviden „provinciálisnak” minősítik a kutatók a kisművészet alkotásait (kisbronzokat), a mindennapi élet díszített, formatervezett tárgyait. Ez a kifejezés a műemlékek, műtárgyak szempontjából napjainkra, a *tartomány* szó eredeti értelmétől független, többé már nem topográfiai, földrajzi megjelölés, nem a Római Birodalom provinciáiról szól, hanem a központhoz képest másodrendű minőséget jelöl.

Amennyiben az elefántcsont és egyéb csontfaragványok (domborművek) egy freskó részleteit másolják, vagy egy monumentális szobor, esetleg egy római kisbronz még kisebb miniatűr változatát alkotják meg, szükségszerűen egy más dimenzióba kerülnek, ahol ugyanaz a forma egy más technika adottságainak megfelelően teljesedik ki. Vannak példáink arra, hogy a más anyagból készült mintaképeket tökéletesen át tudják emelni, erre a legismertebb példák a nőstény oroszlánt ábrázoló bicskanyelek, ez a képnyéltípus Korinthostól Arrabonán át Britanniáig mindenütt előfordul. Az oroszlánforma legközelebbi előképe azonban egy Pompeiben megmaradt asztal lábain látható (15. ábra), ebben az esetben egy forma igen sikeres átültetésének vagyunk tanúi. Szintén jól sikerült transzponálás, amikor elefántcsont lapokra ismert műalkotásokat karcoltak. Ilyen dobozfedél több is ismert, Pannoniában is Brigetióból származik egy város- vagy provinciaperszonifikációt ábrázoló körkép (16. ábra).⁷ Az átranszponált csontkarcolatoknál egyszerre két – nem tipikus – csontfaragási technikát alkalmaztak. A csontra vésett rajzok pontosan megegyeznek a Kr.u. III. századtól divatba jött metszett üvegek figurális ábrázolásaival, életképeivel. A rajztechnika, a körvonalak, árnyékolások, a testfelületek rajza teljesen azonos, de a témát, a kompozíciót, az ábrázolásokat nem biztos, hogy az üvegdényekről másolták. Egy a Vatikáni Múzeumban látható csontfaragvány karcolatának témája megegyezik mozaikon megmaradt filozófus-ábrázolással, míg a rajz inkább az üvegeken látható karcolatokra emlékeztet (17. ábra).⁸

A császárkori csontfaragványok között legnépszerűbb Venus-ábrázolások több típusát tudjuk megkülönböztetni. *Venus Pudica* mellett gyakori a fürdőből éppen kilépő, hajfonatait felemelő Venus-ábrázolás, vagy a csípőre lecsúsztatott köpenyét középen összefogó istennő képe. Ennek az utóbbi ábrázolásnak több olyan erősen átfogalmazott példánya ismert, amely esetben inkább az anyag és technika determinálta stílizálást kell feltételeznünk, és nem a másoló ügyetlenségét. Az említett faragványok nem a periférián kerülnek elő, hanem Itáliából, Egyiptomból, Kis-Ázsiából. A faragványokon jól felismerhető az Aphrodité szobrok levélkoronáját jelző háromszög, a ruharedők pedig ugyanolyan geometrikus vonalakkal vannak jelölve, amit csonthajtűkről, fésűkről jól ismerünk, fenyőágmotívumként szoktunk leírni. Az, ami még inkább alátámasztja a technika meghatározó szerepét, amikor a kis szobrokon megjelennek az apró pontkörös, stabil körzővívással készített felületi díszítések, ami a csontfaragványok egyik legjellemzőbb sajátossága a Kr.e. IX–VIII. századtól (18. ábra).

⁶ T. Bíró M.: Pannóniai csontművészet. Budapest 2000. 1.t.; M. Tardy: Les Ivoires. Paris 1966. 55.

⁷ T. Bíró M.: Város vagy tartomány perszonifikációja egy késő antik csontlemezen. Komárom-Esztergom Megyei Önkormányzat Múzeumainak Közleményei 6 (1999) 191.

⁸ T. Bíró: i. m. 1999, 194. 5–6 kép.

A technika kétségbe nem vonható primátusának megfelelően a csontfaragványokon sokkal nagyobb súlya van az ornamentikának, mint az általuk másolt mintákon. Csak feltételezhetjük, hogy a Kr.u. IV. és V. században megjelenő – valószínűleg külső, a Barbaricumból származó – új motívumoknak milyen jelentése volt, de az biztos, hogy a formákat, ornamentikákat először fémeken alkalmazták. Megjelenik a népvándorlás népeinek a római művészet antropomorf stílusától tökéletesen idegen, elvont ornamentális világa, ami a náluk uralkodó technikából, a fémművességből eredeztethető. A Kr.u. IV. század végétől a csontokon megjelenő ún. pattintóvésővel készülő ornamentika, ami a félkör alakú fogóval készített fésűk lapjait díszíti (néha a kétoldalú, sűrű fésűkön is alkalmazzák) egyértelműen a fémművesség poncolt technikáját kívánja utánozni. Ezzel a technikával nemcsak keretelt, ornamentális díszeket vittek fel a fésűkre, hanem – egyedülálló módon – csak ezzel a technikával készült fésűkön láthatók stilizált állatábrázolások, sőt emberek ábrázolására is van példa. Ez az a korszak, amikor a Birodalom határain megjelenő új népek formavilága átalakítja az eddig uralkodó stílust. A poncolt technikát utánzó fésűk között szinte nincs egyforma ábrázolás (ami szintén új jelenség), a képeket valószínűleg bronzveretekről, övdíszekről, hajkorongokról stb. másolhatták (19. kép).⁹

A római műiparosok, így a csontművesek is az általános (elsősorban civilizációs elvárásokat jelentő) globalizációs kihívások miatt elvesztették, vagy önként lemondtak a hagyományaikról, helyi tradícióikat elfelejtették, kulturális gyökereiket kivágták, és szolgai módon másolták azokat a tárgyakat, amelyek számukra a romanizációt, Rómát testesítették meg. De ez az utánzás, amint az előzőekben is jeleztük, nem a túlszárnyalás, nem a nemes értelemben vett alkotó tevékenység volt, hanem átértelmezés, áttűtetés, transzportálás. Ennek a gondolkodásnak a fényében tudjuk megérteni azokat a kis Venus-szobrokat, amelyek a Birodalom legtávolabbi helyein előbukkannak. Aphrodité klasszikus vagy hellenisztikus szobrai siralmas másolatainak tekinthetnénk őket, igazi „provinciális kontármunkának”, ha nem olyan helyszíneken találják meg őket, ahol bizonyítani lehet kvalitásos csontfaragók működését is. Talán nemcsak a csontfaragók kézügyességéről van szó, hanem ezeknél a stilizált pontkörökkel és fenyőágmotívumokkal díszített szobrocskáknál az anyag determinációja kézenfekvőbb volt, mint a szolgai másolás (20. ábra).

A Birodalom kézműipara – legalábbis a csontfaragványok esetében – kiirtotta a helyi hagyományokat, nem fogadta el az egyéni fantáziát, alkotókészséget, de idegenkedett más kultúrák művészeti alkotásaitól is. Legérthetlenebb az indiai művészettől való elzártsága. Ebben az időben Indiában elsősorban Gandarában ez a művészeti ág szinte sohasem látott tökéletességre emelkedett. A Római Birodalom rendszeres kereskedelmi kapcsolatokat tartott fenn Indiával, rengeteg elefántcsontot exportáltak mint nyersanyagot, ennek ellenére csak két eredeti indiai témájú, Indiában készített elefántcsont faragvány ismert a Birodalomból. Az egyik a közismert Lakshmi-szobor Pompeiből, a másik egy elefántcsont fésű töredéke Gorsiumból.¹⁰ A fésű valószínűleg egy keleti hadjáratból hazatérő katona „zsákmánya” lehetett. A csontfésű másodlagosan hasznosított csontlap, az egyik oldalának a rajzolata értelmezhetetlen, a másik oldalán azonban jól meghatározható egy biwa nevű indiai húros hangszert pengető zenész képe, ami eredetileg egy nagyobb kompozíció része volt, ebből a nagyobb tárgyból, talán egy ládika megrongálódott fedőlapjából készült a fésűnk. A lantszerű hangszert pengető zenész ábrázolása a korabeli közép-ázsiai művészet hasonló alkotói korlátairól tanúskodik, mint amit a római művészet esetében is megfigyelhettünk. A gandarai zenész rendkívül dinamikus, virtuóz rajzolata is éppúgy másolat, mint ahogy a késő köztársaságkori és császárkori csont domborművek istenalakjai, mitológiai szereplői. A zenész képének ikonográfiai párhuzama látható egy Gupta-kori terrakotta domborművön (21. ábra).¹¹

Az ókor utolsó évszázadainak mesterei reprodukciók készítésére törekedtek. A társadalom mobilitása, nyitottsága nem a sokszínűséget hozta, hanem a mindennapi környezet szinte minden szegmensére kiterjedő formai világ szabványosítását eredményezte. A rómaiaknak nem volt igényük

⁹ M. T. Bíró: Combs and combmaking in Roman Pannonia: ethnical and historical aspects. In: Probleme der frühen Merowingergzeit im Mitteldonaauraum. Brno 2002. 31–73. 61–62.

¹⁰ M. T. Bíró: The Indian ivory comb from Gorsium. Acta Archaeologica 37 (1985) 420–430.

¹¹ Zenészábrázolás a British Museum gyűjteményéből. (Gupta-kor, Kr.u. IV–V. század)

eredeti indiai műalkotások behozatalára, az egzotikus világ számukra idegen ábrázolásától idegenkedtek, mint ahogy igyekeztek romanizálni minden általuk meghódított nép képi kultúráját.

DR. T. BÍRÓ MÁRIA
Károli Gáspár Református Egyetem
Történettudományi Intézet
E-mail: tothbiro@gmail.com

A képek jegyzéke

(A képeket lásd a Mellékletben)

- 14. ábra Venus-ábrázolás a párizsi Mariaud de Serres gyűjteményből és Intercisából (Dunaújváros).
- 15. ábra Oroszlán alakú késnyél Brigetióból (Szöny) és oroszlánokat ábrázoló asztalláb Pompeiből.
- 16. ábra Városperszonifikációt ábrázoló dobozfedél Brigetióból (Szöny) és egy vadászatot ábrázoló életkép egy üvegtálon.
- 17. ábra Filozófusábrázolás a Vatikáni Múzeum egyik dobozfedelén. Szintén ülő férfialakot ábrázoló mozaik Pompeiből.
- 18. ábra Venus-szoborral díszített guzsaly Germaniából.
- 19. ábra Poncolást utánzó fésű állatábrázolással Intercisából (Dunaújváros).
- 20. ábra Praxitelés Aphrodité-szobra után készült római csontmásolat (Chersonesos) és Aphrodité stilizált ábrázolásai csontfaragványokon (Aquileia, Gorsium).
- 21. ábra Indiai zenész ábrázolása egy Gupta-kori terrakottán és szintén biwát pengető zenész a gorsiumi elefántcsont fésűn.

BÜKY LÁSZLÓ
FÜST MILÁN „LATIN DÖRGEDELME”

1. A *feleségem története* című Füst Milán-regény a következő mottóval kezdődik:

»Te vocamus, quod sic plasmavisti hominem et hominem itidem vocamus, qui tamen debet praestare seipsum... percipe hanc altercationem in corde nostro diabolicam, Domine! Et oculos sanctos Tuos in inopiam nostram conjicere non gravator, sed conspice portentum clam nobis abditum, in extis... accedit, quod allecationes nutriunt ipsum velut alece. Et ne nos inducas in tentationem, supplicamus ad vesperum, peccatum tamen ostium pulsat intratque domum et intrat prorsus ad mensam. Amove ergo sartaginem igneam, qua caro siccatur, nam animal in me debile crebro.«

»Téged fennen szólítunk, hogy ilyennek teremtetted az embert s az embert szintúgy szólítjuk, hogy önmagáért mégis ő felelős... tekintsd hát ezt is, az ördögi feleselést emberi szívünkben, Uram! És ne tartóztasd meg szent szemeid, hogy meglássák e nyomorúságot, de a szörnyeteget is, amely a bensőnkben rejtőzve lakik, mert hozzájárul ám az is ehhez, hogy a kísértések úgy etetik őt, valamint mikor hallevest adnának eléje. És ne vigyj minket a kísértésbe, könyörgünk estefelé, csakhogy a bűn az ajtón kopog ám, sőt bejön a szobánkba, sőt egész az asztalig jön előre. Távoztasd hát el a forró serpenyőt, amelyen ég a húsunk, lévén az állat énbennem oly igen esendő.«
(Füst 1968⁵: 15)

A regényt Füst 1935-ben kezdte írni, majd hét esztendei munka után 1942-ben jelent meg kevés sikert aratva. Meg is írja még ennek az évnek májusában:

Harminc-negyvenezer oldal kézirat ezerötyszáz pengő honoráriumért, hét éven át napi átlagban tíz óra munka, (az ünnepeket is beleszámítva,) csak azért, hogy buta emberek butaságokat gondoljanak a munkámról [...].
(FMNáp. 549)

A könyvet az 1958. évi francia kiadás után számos nyelvre (német, horvát, holland, lengyel stb.) fordították. Az imént idézett latin szövegdarabnak a következő története bontható ki.

2.1. Az író 1454 ismeretes leveléből az elsőben, amelyet édesanyjának küldött Nagymarosról Budapestre, ez olvasható:

A koronát melyet küldtél nagyon szépen köszönöm s nagyon vigyázni fogok rá úgy, hogy nem kell majd több zsebpénzt küldened. Szeretnék tanulni valamit, tehát kérem megvetetni a Pollák ural a latin nyelvtanomat.
(FMLev. 7)

A harmadik számú levél:

Tekintetes Pollák Izidor úr részére
Szeretve tisztelt Pollák úr!
Nagyon szeretnék már latin–magyar dolgozatot csinálni, de nincs itt a latin olvasókönyvem. Szeretnék azon kívül szavakat tanulni. Hát a diárium? azt még

tisztázni sem tudom. Kérem tehát Pollák úr legyen szíves a latin diáriumot és a latin könyveket elküldeni eni [...].

(FMLev. 7–8)

Ezt a levelet is tizenkét éves korában írta 1900-ban, nyaralása alatt (Pollák Izidor a magántanítója volt, aki a naplóban néhányszor Pollák Dóri néven említődik).

A latinban való jártasságáról – csaknem négy évtized múltán, 1938. december 21-én – Déry Tiborhoz írott levelében ez található:

Te, én már gyerekkoromban is foglalkoztam Villonnal, az egyetemen s szinte beleszédültem s most öreg fejjel még jobban! Rögtön, meghozattam egy jegyzetes kiadását, sajnos, szinte érthetetlen, erre hamar egy magyarázatost... (Érdekes, hogy a vulgáris latint milyen jól értem s a középkori franciát, akármilyen gondos vagyok is, nem tudom fölhalászni.)

(FMLev. 346–7; 579. levél)

A regény, *A feleségem története* elkészültének táján – 1942. március 23-án – Fülep Lajoshoz írott soraiban nemcsak a latin nyelvismeretéről, hanem a fent idézett mottóról is szó esik:

Én már latinul nem igen tudok. Húsz éve nem olvasok semmit, – alig valamit, nem hogy latinul. S egy nap most itt ülök a szobámban, nagyon rosszkedvű vagyok szokásom szerint, egyszercsak megszáll engem egy latin dörgedelem. Elkezdék latinul írni. S minthogy e hét év alatt, mialatt e regényemet írtam, többször felmerült annak a vágya, hogy ezt a nagy és gyötrelmes regényt jó volna egy szép mottóval, quasi alaphanggal bevezetni, – abban a pillanatban, mikor írni kezdtem, már éreztem is, hogy, úgy látszik, ez lesz a mottó. Egyszóval: megírom, meg vagyok hatva, meg vagyok rázva, főként attól, hogy én még így tudok latinul? – nagyon tetszik nekem a szövegem, – nagynehezen lefordítom, (Istenemre, nehezebb volt, mint latinul megírni,) – s nosza most egy jó latinistát, középkorit, aki ezt megítélje. Révay Józsefhez nem akartam fordulni, mert, köztünk legyen mondván, nagyon hetyke lett az új törvénykezés óta, én legalább így vettem észre, – felhívom hát Waldapfel Imrét. – Nagyszerű! – azt mondja, – remek. – És semmi hiba benne? – Semmi, – azt mondja. Tétován tettem le a telefont. – Lehet az? Nem valószínű. (Megjegyzem, leírtam vele, lediktáltam a szöveget.) – Este felhívom Honti Rezső, kíváló romantistát. – Remek, – azt mondja, miután ő is leírta a szöveget, – és semmi hiba benne. Amire éjjel magam találok két hibát. Másnap újra felhívom Waldapfelt, – megnézted? gondolkodtál rajta? – Igen. – És semmi hiba? – Semmi. – No és ez meg ez? – No igen, azok apróságok, csekélységek és a középkori nyelvbe nagyon belepáfolnak. – Ez már gyanút keltett. S minthogy ráhagyásos ovatosságban szenvedek, (ezért nevez engem a feleségem Tökély Nácinak, vagy Tökély Nác-nak is!) – felhívtam hát egy derék, jó latintanárt a Barcsay-utcai gimnáziumban, Magyar Samút. Ez már talál hibákat. Tyű, a teremtesít. No, szóval, ma már tudom, hogy, bár hangzatos, de nem jó a szöveg. Mert, aztán mégiscsak felhívtam Révay Józsefet s történetesen nagyon szíves volt. Csak vakarózott, – itt bajok vannak. Az ő latin lelke sértve érzi magát. Írjam le, küldjem el neki, majd ő kijavítja.

Csakhogy másnap megbetegedett s a nyomda vár engem. Ezenfelül pedig félek is, őszintén szólva, hogy ellapostítja a szövegemet, – márpedig a hangzása, a dörgedelme, a keménysége minden örööm.

Beküldöm hát Magának, ugy-e nem haragszik? Legyen olyan kedves és szíves, nézze meg.

(FMLev. 395; 638. levél)

Néhány nap múlva – 1942. március 31-én – újra ír Fülep Lajosnak:

Révay igen kevésbé szívélyesen válaszolt, – rámutatott nagy hibákra, kijelentette, hogy ez nincs is latinul, (rendben van, nem tudok én latinul írni,) – s azzal a sorsomra bízott, azzal a tanáccsal, hogy elégedjem meg a magyar szöveggel. Csakhogy ez nekem olyan a regény elején, mint az orgonaszó, – épp a latin szó szépsége, remek alaphang. Ezt meg is írtam neki válaszképen, továbbá mérgemben, a harag hipokrizisével: hogy ugyan ajánljon nekem valakit, aki ezt a nyolc sort megcsinálná nekem, számomra elviselhető honoráriumért.

(FMLev. 396; 639. levél)

Ugyanebben a levélben azt is megírja, hogy (Fülep válasza alapján) Kerényi Károlyt is kereste, de ő éppen Svájcban van; a 640. számú levéltöredék néhány fél sora mutatja, hogy Kerényinek is írt (FMLev. 397–8).

Az 1942. április 14-én kelt Fülöp Lajosnak szóló levélben már az áll, hogy a mottót „[...] Kertész Ármin gimnáziumi tanár, híres latinista nézte át s azt mondta rá, hogy egész jó”, és hogy Révay József tanácsára Wagner József mintagimnáziumi tanár javította a szöveget. Azonban kesereg az író:

Gázszámra lett belőle, minden szárnyalás és lendület nélkül [...].

(FMLev. 397; 641. levél)

Közben Kerényi Károly hazaérkezett, s elment Szegedre néhány napra. Füst Milánt sietségre készítette a nyomda, amint azt már március 31-ei levelében is említi, írja is Fülepnek: „*Kerényinek expressz elküldtem s oly kedvesen válaszolt hogy szívembe zártam, felejthetetlen*” (FMLev. 398; 642. levél). A levelezéskötetben Szilágyi Judit jegyzete:

Kerényi válasza szerint „kár volna ezen változtatni. A hang mélyről jön.” (L. PIM K., V. 4140/4/17.) A feleségem története mottója végül a Kerényi által némileg módosított szöveg lett.”

(FMLev. 1033).

Az a „latin dörgedelem”, amelynek nyomán, mint mondja: „*Elkezdlek latinul írni*”, tehát számos revideálás után szülte meg *A feleségem története* mottóját.

2.2. Még egy latin vonatkozású alkotáslélektani vagy helyesebben alkotástechnikai eset a *IV. Henrik* című dráma kiátkozási jelenete kapcsán mutatható be. 1947. augusztus 17-én írja Füst: „[...] *a pápai nagy-átkot a Henrikben hasból írtam s kiderült, hogy szóról szóra helyes!*” (FMLev. 567; 801. levél). A levél Menzer Rezsőnek szól, akiről Szilágyi Judit jegyzete:

Menczer (1942-től Menzer) Rezső (1901–1981) textilmérnök. Irodalom- és művészetbarát (cserépkályhákat építő, forgalmazó) édesapja révén 1920 körül került Füsttel kapcsolatba, akinek egyik leghűségesebb tanítványa, barátja, sőt »nevelt fia« lett. Koldus Bálint néven versei jelentek meg a Nyugatban, s tehetségesen festett, ennek ellenére textilipari mérnök lett a Goldberger textilgyárban. 1941-ben családjával Kanadába emigrált. Baráti kapcsolatukat több száz levél dokumentálja.

(FMLev. 982)

A Füst Milán-i naplóhoz fűzött jegyzetekben Petrányi Judit azt írja Menczer Rezsőről, hogy Jászi Oszkár unokaöccsének, Menczer Bélának a fia, akit tizenhat éves kora óta ismert Füst. Petrányi egyébként születési dátumnak ezt adja meg: „(1902–?)” (FMNap. II: 855). A Menczer-család tagjai a levelezésben és a napló kötetekben számos esetben szerepelnek. Ezeknek a Menczerrel összefüggő adatoknak most és itt az a jelentősége, hogy mutatják, Füst bizonyosan őszintén ír hozzá (talán nem legendát teremtve és az utókorra gondolva).

Naplójában 1931-ben olvasható:

Pár szót a Henrik királyról. Tizenhat-tizenhét éves koromban volt a tervem, hogy drámát írok a canossairól. Apró tanulmányokat is végeztem... (szegény Zuboly-Bányai szolgált ki a könyvtárban) – s főként a kiátkozás lefordított fáklyái tetszettek nekem. – Hogy sváb lányokkal fog mulatni, azt is elhatároztam. S hogy: mikor mindenki otthagyja, az oszlopok között egy árnyék mozdul meg, – a felesége. Ő ott maradt, mikor mindenki otthagyja. S hogy: az utolsó felvonásban a fia vívja a várat, (akit felesége ellene nevelt) – s hogy ő ebbe az ostromba pusztul bele. – Ennyi volt a terv. Aztán elvettem s abban állapodtam meg magammal, hogy nem érdemes megírni, mert nem közérdekű téma. Csak bizonyos történelmek közérdekűek, – véltem, – így a római, görög, zsidó... s miután nem vagyok német születésű... – Ennyit a téma rég-múltjáról.
(FMNap. II: 348)

Ugyanezt megírja Moly Tamásnak is egyik levelében, amely a naplójában maradt fenn 1941. február 1-jei dátummal:

Tizenhét éves voltam, mikor az az érzésem támadt, hogy jó volna nekem erről a személyről [ti. Henrik királyról] drámát írnom. E sugallat hatása alatt felmentem a múzeum könyvtárába, ahol egy igen kedves ember fogadott engem nagy mosolygások közt, mikor valamiféle kultúr-történetet kértem tőle e korra vonatkozólag. Nagyon ravaszul így szóltam hozzá: – Mit kell kérem valakinek olvasni, ha történelmi drámát akar írni? Nem én akarom írni, egy hölgy. A témát nem mondhatom meg. – – Az illető rámnézett s valami szégyenlős szeretetet láttam mosolygós szemeiben. Abban a pillanatban megszerettem. Később kiderült, hogy az illető Zuboly [Bányai Elemér] volt, szegény, akkor láttam először és utoljára. – – – Adott is valami kis kultúrtörténetet, magyarnyelvűt. – – – Nekem akkor a kiátkozási jelenet földrefordított fáklyái tetszettek a legjobban. S elhatároztam, hogy mikor kiátkozzák, éppen sváblányokkal mulasson. S azt is, hogy mikor már mindenki otthagyja az átkozottat: a sötét teremben árnyék mozduljon meg az oszlopok közt: a felesége.
(FMLev. 950; 1447. levél)

Naplójában megírja továbbá:

– A nagy átok szövegét én sosem olvastam sehol, – ez akkor, fiatalkoromban is restanciám maradt. Most: elmentem egy könyvtárba, hogy utánanézzek végre, – de a könyvtárak nyári szünet miatt zárva voltak. – – Eh én hasból írom egyelőre, – határoztam el. S a következőt éreztem: hogy az átok egyes mondatai után ament fogok mondani a papokkal és, – hogy vadul fognak átkozódni, mint a kegyetlen zsidók. – – – »Ne leld nyugtodat a sírban, vesse ki csontjaidat a föld!« – fogják mondani. – Éjszaka eszembe jutott, hogy van egy egyházjogom, – megnézem, hátha abban megvan az átok szövege... – Sosem olvastam ezt a könyvet. Megnéztem: csakugyan – jegyzetben ott volt. – Szövege szórul szóra megegyezett az enyémel.
(FMNap. II: 349)

A drámainak kötetéhez írott előszavában Füst elmondja: „...huszonnyolc éves koromban, közvetlen anyám halála után látó-ember lettem, clairvoyant [...]” (Füst 1966: 25). Ehhez több bizonyítékot sorol, és egyikként elmondja, hogy IV. Henrik király megírásához semmiféle történelmi könyvet nem vett elő:

Itt mindjárt megjegyzem azt is, hogy annak idején a pápai átok szövegét nem találtam meg abban a két kultúrtörténetben, amelyet a jó Bányai Elemér adott nekem, fel is jegyeztem jegyzőkönyvemben, hogy az átok szövege kikeresendő. Csakhogy ez aztán persze elmaradt.

[...] S mikor pápai átokhoz értem, elrohantam a könyvtárakba, hogy végre kikeressem, csakhogy azok nyári szünet miatt zárva voltak. [...] Leírtam hát a következőket: – És vessen ki a föld, amely majd eltemet, és ne leljék a csontjaid helyüket a föld alatt, és bolyongj átkozottan, mint akit az Isten elhagyott. Amen és Amen.”

(Füst 1966: 28)

Ezután elmondja, hogy az átok megírása után „éjfél tájban” megtalálta a könyvei közt azt az egyházjogot, amelyben „egy legapróbb betűkkel nyomtatott lábjegyzete” majdnem szóról szóra megegyezett azzal, amit ő írt:

[...] volt ugyan egy bevezető és befejező mondata, amely hiányzott az enyémből, s e kettővel ki is pótoltam a magam szövegét. A legmeglepőbb azonban a kettős ámen volt. Mert az én szövegemben is, a pápai átok szövegében is ez áll: amen et amen.

(Füst 1966: 28–9).

Az esetet még egyszer megírja, és azt is említi, hogy mit válaszolt akkor, fiatalon a könyvtáros érdeklődésére:

– Latinul elég jól olvasok, de tudok németül is, és franciából tudom a rendhagyó igéket – feleltem én.

(Füst 1967: 300)¹

A IV. Henrik király kiátkozási jelenete a következő (Füst 1966: 190–1):

EGY ORDÍTÁS: Sötét csuhások jönnek, Jézusom! (Tizenkét szerzetes jön be, fekete csuhában, fáklyákkal. Megint senki se szól. Mikor vezetőjük Henrikhez ért – a fáklyákat lefelé fordítják.)

A PÜSPÖK (feketében): A bűneidnek kellős közepén! Qui es infidelis sis maledictus et domibus et maledictus in villis! Amen. És vessen ki a sír, amely majd eltemet! És ne leljék majd csontjaid a helyüket a föld alatt. És bolyongj tébolyultan, mint akit az Isten elhagyott.

A SZERZETESEK: Amen. És úgy legyen. (A fáklyákat eloltják.)

A PÜSPÖK (kifelé megy a sötétben – eközben mondja, mint a litániát): Sicut haec lucerna... extingatur lumen quoque tuum in aeternitatem... Sic fiat! (Kimegy.)

A PAPOK KÓRUSA mialatt utána megy): Amen et amen.

EGY ORDÍTÁS (a sötétben): A nagyátok ez, Uram, Jézusom!

(A drámakötet előszavában, amint főntebb olvasható, az *És vessen ki a föld* szövegmondategységben *föld*, a kötetben a *sír* főnév szerepel, a megfelelő helyen a naplóban ugyancsak a *sír* főnév áll, ld. fentebb.)

3. Füst Milán az 1946 áprilisában megkezdett egyetemi előadásai egyikében arról beszél, hogy:

[...] egyes részek leválnak az élménytömegből, mintegy elsüllyednek előlünk a latens, vagyis lappangó emlékezet részeivé, más elementumok viszont fennmaradnak, s mintegy egész élménytömegek hordozóivá, reprezentánsaivá válnak előttünk.

(Füst 1963³: 653)

¹ A franciához vö. Büky L.: A Füst Milán-i n e a n. Irodalomtörténeti Közlemények 92 599–602.

S egy-egy ilyen „*elsüllyedt részelem*”, mondja, emlékeztethet arra a régi dologra, amelynek része volt. Az elemek elrendeződéséhez bizonyos kaotikusság kell és bizonyos távolság az élményektől, majd az alkotásfolyamatban az ihlet és a latens emlékezés kapcsolatát elemzi. Ennek ismeretében talán nem tévedés azt állítani, hogy az író Füst Milánról ezekben az esetekben megfelelnek a tudós Füst Milán (egyébként a költő Füst Milánról hasonlóképpen, s az illetén clairvoyance-ságára is van nem egy példa).² Így van mindez a Catullusról írott drámája esetében is, ezzel kapcsolatban írja 1925. július 1-jén Révay Józsefnek:

„*Catullusnak s szerelmének egész élettörténetét megálmodtam, anélkül, hogy valaha is foglalkoztam volna vele – s mint kiderült: az álom tökéletesen egyezik a történelemmel.*” [A kiemelés eredeti.]
(FMLev. 141)

Bibliográfia

- Büky László*: Füst Milán: Összegyűjtött levelei. A leveleket összegyűjtötte, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Szilágyi Judit. Szerkesztette Fazakas István. Budapest 2002. 1052 lap. Tiszatáj 57/3: 102–8.
- Büky László*: A Füst Milán-i nean. Irodalomtörténeti Közlemények 92 599–602.
- Füst Milán* 1963³: *Látomás és indulat*, Magvető Kiadó, Budapest.
- Füst Milán* 1966: *Drámái*, Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- Füst Milán* 1967: Önvallomás a pálya végén, in *Emlékezések és tanulmányok*, Budapest, Magvető Könyvkiadó. 296–304.
- Füst Milán* 1968⁵: *A feleségem története*, Budapest, Magvető. [Az első kiadás 1942.]
- FMNap. = Füst Milán 1999: *Teljes napló* I–II, Fekete Sas Kiadó, Budapest.
- FMLev. = Füst Milán 2002: *Összegyűjtött levelei*, Fekete Sas Kiadó, Budapest.

BÜKY LÁSZLÓ
Szegedi Tudományegyetem
Magyar Nyelvészeti Tanszék

² *Büky L.*: Füst Milán: Összegyűjtött levelei. A leveleket összegyűjtötte, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Szilágyi Judit. Szerkesztette Fazakas István. Budapest 2002. 1052 lap. Tiszatáj 57/3 102–8.

CZEROVSZKI MARIANN

TÁJLEÍRÁS MINT MANIPULÁCIÓ?

A TÁJÁBRÁZOLÁS PROBLÉMÁI OVIDIUS SZÁMŰZETÉSI ELÉGIÁIBAN

Puskin volt az első, aki írásban adott hangot annak a felismerésének, hogy a Fekete-tenger partvidéke – személyes tapasztalatai alapján – egyáltalán nem hasonlít ahhoz a tájhoz, amelyet Ovidius leír a pontusi elégiáiban.¹ E megfigyelés később az ókortudomány képviselőit is vizsgálódásra készíti, azonban míg Puskit saját felfedezése nem befolyásolja abban, hogy továbbra is nagyra értékeli² Ovidius pontusi költészetének érzelmességét és személyes jellegét, a klasszika-filológiában többnyire messzemenő következtetéseket vonnak le belőle Ovidius kommunikációs stratégiáit és céljait illetően. A legutóbbi példa erre Kettemann 1999-es tanulmánya,³ ahol a szerző arra a megállapításra jut, hogy Ovidius tájbrázolása nem a valóságon alapszik, hanem különféle, a szkíta táj ábrázolásával kapcsolatos konvenciókból táplálkozik, amelyeknek elemeiből végső soron létrejön a *locus horribilis* leírása. Úgy véli, hogy a *locus horribilis* toposz alkalmazásának olyan mögöttes költői szándék a magyarázata, amely manipulációra, túlzásra, torzításra, hamisításra épül.⁴ Véleménye szerint Ovidius azért teszi mindezt, hogy megnyerje a maga számára a közvéleményt, és elérje hazahívását.⁵

Kettemann a pontusi elégiák tájbrázolását illetően olyan problémát vizsgál, amely régóta foglalkoztatja a filológiát anélkül, hogy konszenzus alakult volna ki a kérdésben, de következtetései levonásakor nem veszi figyelembe az eddigi eredményeket: A szerző, tanulmányának bevezetője szerint, azt szeretné bemutatni, hogy Ovidius tájleírásait a *locus horribilis* toposzaként célszerű értelmeznünk,⁶ s e célkitűzés szempontjából meglepő következtetésre jut, amikor Ovidiust a reális tájbrázolás hiánya miatt manipulátornak bélyegzi, hiszen a toposzok alkalmazása sokkal inkább illeszkedik a hagyományos költői technikák, mint a manipulációs eljárások közé. A biografikus

¹ Lásd Puskin 1821-ben írt Ovidius-ódáját. A vers, amely magyar fordításban az *Ovidius*hoz címet viseli, a humanizmus idején kialakult és népszerűvé vált elégiatípus, az *Elegia ad Ovidium* késői visszhangja.

² A megfelelő Puskin-műveket, illetve helyeket lásd W. Stroh gyűjteményében: Ovid im Urteil der Nachwelt. Eine Testimoniensammlung. Darmstadt, 1968. 104–107.

³ R. Kettemann: Ovids Verbannungsort – ein locus horribilis? In: W. Schubert (hrsg.). Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag. Bd. 2. Frankfurt am Main 1999. 715–735.

⁴ „Ich glaube, es ist evident, daß in Ovids Zeichnung seines Verbannungsortes ein tendenziös gefärbtes Produkt vorliegt mit vielerlei Manipulationen, Übertreibungen, Entstellungen und Verfälschungen, die zu einem Zerrbild der Wirklichkeit geführt haben.” (Kettemann: i. m. 733)

⁵ „Ovids Exildichtung ist »Zweckpublizistik«, »Publizistik in eigener Sache«. Ihr Anliegen ist es – einerlei ob Haupt- oder Nebenabsicht –, auf die öffentliche Meinung in Rom einzuwirken, sie für den verbannten Dichter einzunehmen und letztendlich eine Revision des Verbannungsurteils herbeizuführen. Daher schildert Ovid sein Exil in den düsteren Farben, gestaltet den Verbannungsort ganz gezielt zu einem locus horribilis.” (Kettemann i. m. 734).

Kettemann tehát úgy látja, hogy Ovidius szándékosan meghamisítja az adatokat, és ebben az a cél vezet, hogy a hallgatóságot manipulálva elérje visszahívását. A száműzetési elégiák *Zweckpublizistik*-ként való értelmezésének hosszú hagyománya van a német klasszika-filológiában, és a szerző következtetéseit valószínűleg nagyban befolyásolta, hogy az akkor éppen 65. születésnapját ünneplő M. von Albrechtnek a tiszteletére írta a cikket, akinél ez a szóösszetétel először jelentkezik a szakirodalomban (Geschichte der römischen Literatur. Bd. 1. Bern 1992. 635), a száműzetési költészet célulv megközelítése azonban már E. Martini 1933-ban közzétett monográfiája óta (Einleitung zu Ovid. Brunn, Prag 1933) egyeduralkodónak mondható a német kutatók körében.

⁶ Kettemann munkájában ez végül inkább csak fölvetés marad, de ötletére fölfigyel Adamik Tamás: Utószó. In: Publius Ovidius Naso, Tristia (Keszervek). Budapest 2002. 165–183.

szemléletű kutatók, főként a német klasszika-filológia képviselői előszeretettel alkalmazták a száműzetési elégiákra a *Zweckpublizistik* kifejezést,⁷ ahogy ezt Kettemann is teszi, úgy ítélvén, hogy Ovidius kimondottan azzal a gyakorlati céllal írta a száműzetési elégiákat, hogy elérje hazahívását. Ezzel a nézőponttal szemben W. W. Ehlers már 1988-as cikkében állást foglalt,⁸ összegezve az arra vonatkozó érveket, hogy az elégiák miért nem szolgálhattak ilyen jellegű gyakorlati célokat, illetve általában véve miért alkalmatlanok gyakorlati célok megvalósítására.

Úgy vélem, a száműzetési elégiák manipulatív jellege mellett érvelve Kettemann nem veszi figyelembe, hogy költői szöveggel van dolgunk, ahol a hétköznapi, prózai szövegek szabályai az elégikus műfajra vonatkozó szabályok miatt nem lehetnek érvényesek. A tájábrázolásban tettenérhető „túlzásokat, torzításokat és hamisításokat” csak akkor ítéltük meg megfelelően, ha azt is megvizsgáljuk, hogy Ovidius miért nem mond igazat, azaz milyen elvek és szempontok befolyásolják a száműzetési elégiák tájábrázolását. A manipuláció kérdését tehát érdemes más szemszögből is megközelítenünk: Vajon elvárhatjuk-e egy időszámításunk kezdete körül alkotó római elégiaköltőtől, hogy verseiben reálisan ábrázolja a környezetét?⁹

Kettemann álláspontját már publikálása előtt meghaladták a pontusi táj ábrázolásával kapcsolatos kutatások, ezért először ezekről kell egy rövid áttekintést adnunk. Podossinov, aki elsőként vizsgálja a kérdést behatóan, úgy vélekedik, hogy a pontusi körülmények ábrázolásában a részvét fölkelése érdekében a fikatív-túlzó és a valóságos elemek keverednek.¹⁰ Feltételezése szerint ez azért lehetséges, mert az olvasók eleinte keveset tudnak az ottani viszonyokról, de az évek elteltével, amikor már a rómaiak ismeretei pontosabbak a Fekete-tenger partvidékéről, a költő arra kényszerül, hogy az *Epistulae ex Ponto* negyedik könyvében realisabb képet rajzoljon.¹¹ Claassen ezzel szemben azt állítja, hogy a költő nem a valóság ábrázolására törekszik, hanem megteremti a száműzetés mítoszáét, ahol a magányos, sokat túrt mítikus hőst képzelet szülte, mítikus táj veszi körül, mely megjeleníti az *én*nek az elszigeteltségtől való rettegését, és kifejezésre juttatja, hogy ebben a világban heroikus tett a költői mesterséget folytatni.¹² Chwalek annyiban követi Claassen állásfoglalását, hogy Ovidius elsősorban nem a valóság ábrázolására törekszik, de úgy véli, a táj nem mítikus, hanem stilizált. Különös jelentőséget tulajdonít a leírásokban lévő ellentmondásoknak, melyek megítélése szerint a szerző szándékának megfelelően jöttek létre, ezért azokat nem lehet és nem is kell feloldani: A költő tudatosan irracionális képet rajzol, ennek során átalakítja a pragmatikus adatokat, és létrehoz egy elégikus világot, amely tele van az elégikus *ént* egzisztenciálisan fenyegető, irracionális elemekkel, így hozza az elégikus világot közvetlen kapcsolatba az elégiák panaszkodó jellegével.¹³ Chwalek elképzelése arra a Podossinovnak ellentmondó föltevésre támaszkodik, hogy az olvasó megfelelő információkkal rendelkezett ahhoz, hogy fölmérje a távolságot a költő mondatai és a valóságos pontusi környezet között.¹⁴

⁷ Vö. az 5. jegyzetben mondottakkal.

⁸ W. W. Ehlers: Poet und Exil. Zum Verstandnis der Exildichtung Ovids. A&A 34 (1988) 144–157. 149–152.

⁹ Kettemann cikkének apropóján a pontusi táj ábrázolásának a kérdését azért is érdemes ebből a szempontból megvizsgálunk, mert a fikatív tájábrázolás az egyik fontos érve Fitton Brownnak (*A. D. Fitton Brown: The Unreality of Ovid's Tomitian Exile. LCM 10 (1985) 18–22*), H. Hofmann-nak (*The Unreality of Ovid's Tomitian Exile Once Again. LCM 12 [1987] 23*) és követőiknek, akik kétségbe vonják, hogy valóban száműzték-e Ovidiust.

¹⁰ A. Podossinov: Ovids Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzenmeergebiets. Konstanz 1987. 74–76.

¹¹ Podossinov: i. m. 89; 101–103; 113–115.

¹² J. M. Claassen: Ovid's Poetic Pontus. In: F. Cairns (ed.) Papers of the Leeds Latin seminar VI. Leeds, 1990. 65–94. A szerző ezen álláspontja későbbi munkájában is megjelenik: J. M. Claassen: Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius. Wisconsin 1999. 185–204.

¹³ B. Chwalek: Die Verwandlung des Exils in die elegische Welt. Studien zu den Tristia und Epistulae ex Ponto Ovids. Bern, Frankfurt a. M. 1996. 82–85; 167–169.

¹⁴ Chwalek: i. m. 43.

A tájábrázolásnak ilyen újszerű megközelítései mellett párhuzamosan él a szakirodalomban egy olyan felfogás, amely a túlzásokat és ellentmondásokat megpróbálja elsimítani, illetve megértő módon kezelni. Ennek az eljárásnak számtalan megvalósulását találjuk az egyes kutatóknál, ezért csupán két példát említünk az illusztrálására. Borzsák István azokat a helyeket értelmezi ilyen módon, amelyekben Ovidius arról ír, hogy úgy érzi magát Tomiban, mintha a Styx partján kellene élnie (*Pont.* 1, 8, 27; 2, 3, 44; 3, 5, 56).¹⁵ A kérdést a „megértő” hozzáállásra jellemzően úgy fogalmazza meg e helyekkel kapcsolatban, hogy azok vagy Ovidius szónokias túlzásai, „*vagy pedig a kényelmes ráhagyás helyett olyan megoldást kell keresnünk, amely igazabb színben mutatja írói és írását*”.¹⁶ A szerző az utóbbi lehetőséget választva megpróbál megoldást keresni. Úgy magyarázza a kérdéses helyeket, hogy a napfényes Rómában élő világfi számára Tomi csak az eleven halált jelenthette, hiszen ott hiányzik minden jó, ami Itáliában megvan: a meleg, a béke, a kultúra áldásai, és megvan benne minden rossz, ami Rómára nem jellemző: a hideg, a kulturálatlanság és az állandó fenyegetettség. A szerző gondolatmenete szerint Ovidius joggal érzi magát a Styx partján, mert a barbár vidék római szemzőgből nézve mindig hideg és békétlen, ezek közül a hideg mint az egyik legborzalmasabb dolog állandó eleme a meleghez szokott mediterrán népek alvilág-elképzeléseinek.¹⁷

A „megértő” értelmezési eljárásnak egy másik példáját Barchiesinél találjuk:¹⁸ Ovidius úgy ábrázolja a Fekete-tenger partján fekvő görög várost, hogy ott a falakon kívül és belül egyaránt lóháton ülve, csapatostul kóborolnak az állatprémbe öltözött, torzonborz, dárdákkal, íjakkal, kardokkal fölfegyverezett barbárok. De vajon reális képet rajzol-e a városról a költő? Barchiesi Syme-ra mint az augustusi korszak tekintélyes történészére hivatkozik ezzel kapcsolatban,¹⁹ aki szerint teljességgel elképzelhetetlen, hogy egy görög város tolerálta volna a fegyveresek jelenlétét a falai között.²⁰ Barchiesi azonban nem fogadja el Syme véleményét, mert úgy véli, ez esetben érthető túlzásról²¹ van szó: Rómában nem volt mindennapos dolog, hogy fölfegyverzett katonába botlott az ember a város utcáin sétálva, és ez minden bizonnyal megrémítette Ovidiust.²²

A fent bemutatott sokszínűség, úgy vélem, alapjában véve a kutatók eltérő szemléletéből fakad, amely meghatározza, hogyan értelmezik a pontusi elégiákat. Kezdetben a biografikus szemlélet a meghatározó, amelynek lényegét úgy foglalhatnánk össze, hogy az elégiákban megszólaló *én*t fenntartás nélkül azonosítják Ovidiusszal. S ha így vélekedik a kutató, már csak azt kell eldöntenie, hogyan tekint Ovidius személyére: megveti, és férfihoz nem illő módon siránkozó, a hazahívása érdekében minden lehetséges eszközt fölhasználó manipulátornak tartja, vagy – sokszor személyes élményektől vezetve – megpróbálja részvétellel, megértő módon elfogadni a szerencsétlen sorsú számkivetett megnyilvánulásait. A biografikus szemléletet az Ovidius-kutatások megélénkülésével a 80-as évek elejétől fogva fokozatosan háttérbe szorítja a hatékonyabbnak mutatkozó fiktív-irodalmi megközelítés, amelynek az az alapvető kiindulása, hogy az elégikus *én* nem azonos Ovidiusszal.²³ A kérdést azonban máig fölteszi minden kutató, aki a száműzetési költészettel foglalkozik: Vajon hogyan hatott a száműzetési szituáció a száműzetést tematizáló versek tartalmára? Van-e kapcsolat az elégiákban megszólaló elégikus *én* és a költő között? Merő fikció a pontusi költészet, vagy eltávolítva ugyan, de a költő személyes élményei jelennek meg benne? Minden olyan kísérlet, amely e kérdésekre

¹⁵ Borzsák I.: „Stygius detrusus in oras”. AAntHung 1 (1951) 459–470.

¹⁶ Borzsák: i. m. 135.

¹⁷ Borzsák: i. m. 136. Borzsák István másutt is hasonló szemléletet érvényesít Ovidius tájábrázolásával kapcsolatban, vö. Ovidius legújabb keservei. In: Digma 5. Budapest 2002. 133–139.

¹⁸ A. Barchiesi: *The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse*. Berkeley, Los Angeles, London. 1997. 15. = *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*. Rome 1994.

¹⁹ Barchiesi: i. m. 15.

²⁰ R. Syme: *History in Ovid*. Oxford 1978. 164.

²¹ „The exaggeration in itself is understandable.” – Barchiesi: i. m. 15.

²² Claassen nyilvánvalóan a föntiekhez hasonló értelmezési eljárásokra céloz, amikor Barchiesit idézve kijelenti: „We do not need to make concessions for ‘understable exaggeration’.” – és ezzel szemben a saját, előzőekben bemutatott értelmezését javasolja (Claassen: i. m. 197).

²³ A száműzetési költészetre irányuló kutatásokat összefoglalva először W. W. Ehlers (i. m. 145.) tesz különbséget a biografikus és a fiktív-irodalmi megközelítés között, ezek azóta közkeletű elnevezésekké váltak a szakirodalomban.

választ kívánt adni, többnyire egyoldalúnak bizonyult: Megmaradt önmaga igazolása mellett, anélkül, hogy gondot fordított volna a konkurens nézetek kritikájára. Ennek a dialógus nélküli folyamatnak az eredményeképpen ma már egymástól igen távoli állásfoglalásokból rajzolódik ki az összkép. Bár magam a fikatív-irodalmi szemléletet követem, nem osztom maradéktalanul Claassen és Chwalek elképzeléseit, mert nem veszik kellőképpen figyelembe a korabeli költői gyakorlatot. Úgy vélem, első lépésként mindenképpen érdemes megvizsgálnunk, hogy általában véve mi jellemzi a római költészetben föllelhető tájleírásokat, és hogy Ovidius más (nem a száműzetést tematizáló) művei hogyan viszonyulnak ezekhez.

Általános vélekedés szerint a mai emberre jellemző tájérzékelés és *couleur locale* iránti érdeklődés a romantika korában alakul ki, így érthető, hogy a római költők tájleírásai nem a tájban való gyönyörködés örömeért születtek,²⁴ hanem kapcsolódnak a vers egyéb elemeihez, valamilyen belső tartalom kifejeződéséhez,²⁵ szoros összefüggésben állnak a cselekménnyel, a hangulattal, a lelkiállapottal.²⁶ A tájleírás ilyenfajta alkalmazása sajátosan római jelenség. Ovidius műveit illetően a tájábrázolás kérdését a száműzetésben írt költeményeken kívül a *Metamorphoses*szel kapcsolatban szokták fölvetni. Ebben a műben viszonylag kevés a tájleírás, de azokban is általában ugyanazok az elemek fordulnak elő különböző variációkban. A költő idilli tájat rajzol, de a leírásban csak a tipikusakat emeli ki akkor is, ha konkrét földrajzi helyet nevez meg, így a táj stilizálttá válik.²⁷ A leírás mindig művészi funkciót kap a tudatos szerkesztés eredményeképpen, hol bevezetés, hol késleltető elem vagy háttér a cselekményhez.²⁸ Emellett a táj lényegi tartalmat közvetít, amennyiben az idilli táj az ideális lét színtere, a biztonság és védettség közege. A tájleírás célja tehát a *Metamorphoses*ben nem a reális színhely leírása, hanem egyfajta atmoszférateremtés,²⁹ ez azonban nem sajátosan ovidiusi, hanem speciálisan római jelenséggként értékelendő.³⁰ A szó mai értelmében vett tájköltészetet a görög-római ókor nem ismerte, a természet képei nem önálló versekben, központi témaként, hanem az egyes költemények részeként jelennek meg,³¹ de ezekben is túlsúlyban vannak a visszatérő motívumokból felépített stilizált, idilli tájképek, *locus amoenus*ok.³²

A pontusi táj ábrázolásával kapcsolatos kutatások föltárták,³³ hogy azok a scythia táj ábrázolásának a topikáját követik, egyesítve, ami az irodalmi alkotásokban,³⁴ geográfiai, etnográfiai leírásokban és történeti munkákban föllelhető, tehát visszaadják mindazt, amit az ókori ember Scythiáról és általában a zord északi népekről tudott, illetve tudni vélte. Ovidius nem ad leírást a pontos részletekről, hogy milyen volt a város, ahol élt, milyen tárgyak vették körül a házban, ahol lakott, hogyan öltözködött, mit evett stb. viszont annál következetesebben viszi végig a kilenc könyvön keresztül a scythia toposz variálását, hidegnek, barbárnak, és sivárnak mutatta környezetét.

Ovidius tehát meg sem kíséri, hogy reális, aprólékos környezetrajzot adjon a Tomi-beli körülményekről, inkább választ egy toposzt, amely tartalmilag és hangulatilag is beilleszthető az

²⁴ Az ókoriak természetszemléletéről bővebben lásd *Lorentz: s. v. Naturgefühl*. PWRE 16, 1811–1885.

²⁵ Vö. *R. Heinze: Die Horazische Ode*. In: *E. Burck* (hrsg.): *Vom Geist des Römertums*. Stuttgart 1972. 172–189. 182. *H. G. Holsken: Beobachtungen zur Landschaftsgestaltung römischer Dichter*. Freiburg 1959. *B. Snell: Arkadien, die Entdeckung einer geistigen Landschaft*. Göttingen 1980. *Tar I.: Mítoszjelenet a tájban*. Ovidius és a pompeii falfestészet. *Acta Ant. et Arch., Suppl. IV*, 1983 29–38. 29.

²⁶ *C. P. Segal: Landscape in Ovid's Metamorphoses*. Wiesbaden 1969.

²⁷ *Tar: i. m. 30*.

²⁸ *E. J. Bernbeck: Beobachtungen zur Darstellungsart in Ovids Metamorphosen*. *Zetemata* 43. München 1967. *Segal: i. m.*

²⁹ *A. M. Betten: Naturbilder in Ovids Metamorphosen*. Erlangen 1968. 12. *Segal: i. m. 4*.

³⁰ Vö. *Tar: i. m. 31*.

³¹ *Heinze: i. m. 182*.

³² A stilizált, ideális táj elemeiről l. *E. R. Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. München 1948. 191–209. *G. Schönbeck: Der locus amoenus von Homer bis Horaz*. Heidelberg, 1962.

³³ *Borzsák I.: Die Kenntnisse des Altertums über das Karpatenbecken*. Budapest 1936. *J. M. Claassen: Ovid's Poetic Pontus*. In: *F. Cairns* (ed): *Papers of the Leeds Latin seminar VI*. Leeds, 1990. 65–94. *Kettemann: i. m.; Claassen i. m. 1999, 185–204*.

³⁴ Az irodalmi előzmények közül különösen fontos a Vergilius *Georgicájában* található leírás a scythákról (*Georg. 3, 349–383*).

elégiák kontextusába. Ez a gesztus, úgy véljük, nem annyira a költő manipulációra való hajlamát igazolja, inkább azt, hogy követve a római költészetnek az *imitatióra* és *aemulatióra* épülő hagyományát, egy ismert témakört dolgoz föl saját elképzeléseihez alakítva az anyagot, és ugyancsak a hagyományokhoz igazodva a tájleírást a megfelelő atmoszféra megteremtésére használja föl, az elégikus én reménytelen, rideg magányának és kiszolgáltatottságának a háttérévé alakítva a terméketlen, barbár vidéket.³⁵

Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy Ovidius már az első könyv megírása idején, bár még oda sem ért Tomiba,³⁶ a *Scythia* szóval jelöli meg célállomását: *denique „quid propero? Scythia est, quo mittimur”, inquam*, (Trist. 1, 3, 61). Számunkra ez a sor arról tanúskodik, hogy Ovidiusnak nem kellett ahhoz látnia a Fekete-tenger vidékét, hogy ellenőrizze, azonosítható-e bármilyen vonásában a szkythák földjével. Tomi Rómától messze, északkeletre, a Fekete-tenger partján fekszik. Ennek az ismerete, ha nem reális tájleírást akar adni, hanem a versek hangulatát aláfestő képet alkotni, éppen elegendő a költő számára. Amit leírt tehát, nem ahhoz kellett igazítania, hogy olvasói mit tudnak arról a vidékről,³⁷ hanem ahhoz, hogy költőelődei mit írtak Scythiáról és általában a barbár északi népekről. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy döntésében az *imitatiós* és *aemulatiós* technika követésének a lehetősége befolyásolta, hiszen az elégia világában megvalósítható reális tájábrázolásra nem mutatkozott sem költői sem olvasói igény. A pontusi táj leírása járulékos eleme a verseknek, nem öncélú, hanem a feladata az atmoszférateremtés, nem lép föl a realitás igényével, hanem fiktív tájat alkot. A tájleírás a száműzetési elégiákban tehát azt a mintát követi, amelyet a korabeli költői gyakorlatban tapasztalunk. Ha ezt figyelembe vesszük, föl kell adnunk azokat az elképzeléseket, hogy Ovidius szándékosan torzít, vagy érthető módon túlzásokba esik, de éppoly kevésbé elfogadható annak a föltételezése is, hogy mitikus vagy irracionális világot épít.

CZEROVSZKI MARIANN

Szegedi Tudományegyetem

Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék

E-mail: czerovszkim@gmail.com

³⁵ A száműzetési elégiák gyakran megfogalmazott gondolata, hogy a versekre befolyással van a lehangoló környezet. Trist. 3, 3, 37–38: *iam procul ignotis igitur moriemur in oris, | et fient ipso tristia fata loco*; Trist. 3, 14, 27–28: *quod quicumque leget – si quis leget –, aestimet ante, | compositum quo sit tempore quoque loco*. Trist. 5, 1, 71–72: *ipse nec emendo, sed ut hic deducta legantur, | non sunt illa suo barbariora loco*. Trist. 5, 12, 35–36: *carmina nulla mihi veniunt aut qualia cernis, | digna sui domini tempore, digna loco*. Pont. 3, 9, 37: *quid nisi de vitio scribam regionis amarae*.

³⁶ A *Tristia* első könyvét az általánosan elfogadott vélekedés szerint Ovidius még útközben állította össze és küldte vissza Rómába. Az egyes könyvek kiadásának a kronológiai kérdéséhez l. G. Luck: P. Ovidius Naso, *Tristia*. Kommentar. Band II. Heidelberg 1977. 7–8; valamint Syme: i. m. 37–47.

³⁷ Lásd a fentebb mondottakat Podossinovról és Chwalekről.

DUKKON ÁGNES

KORA ÚJKORI PROGNOSZTIKONOK ÉS KALENDÁRIUMOK AZ ASZTROLÓGIÁRÓL, A SZABAD AKARATRÓL ÉS A BOLDOG ÉLETRŐL

Talán első pillantásra különösnek tűnhet föl, hogy ez a három téma együtt jelenik meg e dolgozat címében; a kora újkor nagy hatású, gondolkodást, világnézetet befolyásoló kiadványtípusaiban, a csillagjósolásokat közlő prognosztikonokban és kalendáriumokban mégis szorosan összetartoznak. E műfajok létének, fejlődésének alapvető feltétele ugyanis az asztronómiai és asztrológiai tudás, kiegészítve a medicina, a história, a teológia ismeretanyagával is – mikor milyen tudományos képzettséggel rendelkező szerző munkájával találkozunk. A szabad akarat témája legalább kétszáz éven át újra és újra visszatér a kalendáriumi prognosztikonokhoz írt magyarázkodásokban, a 16. század első felétől a 18. század elejéig, s a szerzők mindig Szent Ágoston írásait idézik, de más egyházi tekintélyekre is hivatkoznak. A boldog élet témája ennél köznapibb szinten jelenik meg, közvetetten vagy közvetlen tanításokkal: proverbiumok, istenfélelemre, bölcsességre intő szavak, példabeszédek verses és prózai formában hirdetik, hogy nem a csillagokban kell bízni az embernek, sem tőlük félnie, hanem a Gondviselésre hagyatkoznia és erkölcsösen élnie, mert egyedül ez a boldog élet igazi útja.

Négyszáz év távlatából visszatekintve érdekes elgondolni: a kor ún. népszerű irodalmához tartozó kiadványok színvonalasabb példányai, főleg már a 17. században, mennyire tudatosan foglalkoznak bölcséleti kérdésekkel, mégpedig nevelő, tanító céllal.

Néhány jellemző mozzanatot szeretnék bemutatni ebből a nagyon szerteágazó, érdekes kalendáriumi anyagból. A szóban forgó kiadványok: Johannes Lichtenberger prognosztikonja, Paul Eber és követői *Calendarium Historicum*ai a 16. század derekáról, valamint az 1659-es nagyszombati magyar, és az 1680-as latin nyelvű kalendárium.

1

Nagy irodalma van annak a kérdésnek, hogy milyen szerepet játszott az asztrológia a humanizmus és a reformáció időszakában,¹ ezért ebben a tanulmányban néhány konkrét példát szeretnék csak kiemelni. Johannes Lichtenberger prognosztikonjai² váltottak ki sok vitát a 15. század végétől a 16. század közepéig, abban az időszakban, amikor Luther fellépése a keresztyénség gyökeres reformációját eredményezte: a jövődőlő asztrológia ellen és mellett hangzottak el különböző érvek, s az ellenzők – köztük Luther is – mindig a szabad akarat megsértését, s ezzel az isteni Gondviselés elutasítását látták a csillagjósolásban, a bolygóktól való félelem és függés állandó ébrentartásában.

¹ Eleendő csak néhány jelentős munkára utalnunk: A. Warburg: Heidnisch-antike Weissagung im Wort und Bild zu Luthers Zeiten. Heidelberg 1920. Magyar kiadása: Pogány-antik jóslás Luther korából. (Ford. Adamik Lajos) Budapest 1986. F. Boll-C. Bezold: Csillaghit és csillagfejtés (ford. Bendl Júlia). Budapest 1987 (az első publikáció Heidelbergben jelent meg 1917-ben, melyet számos újabb követett); E. Panofsky: Albrecht Dürer I-II. 3rd ed. Princeton N. J. 1948; K. Thomas: Astrology and Religion. In: Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England. London 1971.

² J. Lichtenberger: Prognosticatio, Ulm, 1488. Inc. 466, OSZK, későbbi kiadásai közül fontos az 1527-es wittenbergi: Die Weissagung Johannis Lichtenbergers deutsch zugericht mit vleys. Sampt einer nutzlichen vorrede und unterricht D. Martini Luthers. Wie man die selbige und gleiche weissagung vernehmen soll. Wittemberg, 1627. OSZK, App. H. 2533a. További kiadások a 16. századból: Párizs 1530 (latinul), Augsburg 1530 (németül), Frankfurt am Main 1551 (németül).

Ki volt tehát Johannes Lichtenberger, s miért lehetett az 1488-ban készített *Prognosticatio*-ja olyan népszerű közel nyolc évtizeden keresztül?³

A 15. század második felében tevékenykedik, a késő középkor vezető asztrológusai közé számít. Az 1470-es években jut pályája csúcspontjára, III. Frigyes udvari asztrológusa lesz. Fontos megemlítenünk, hogy *Prognosticatio*-jában a kortárs uralkodók, egyházi vezetők portréi közt megtalálható Mátyás király is (nemcsak jövődölést olvashatunk róla, hanem illusztráció is kíséri.⁴ Az ulmi kiadásban (1488) Mátyás ábrázolása a Thuróczy-krónika⁵ illusztrációinak stílusára emlékeztet. Rá vonatkozó jóslatát röviden így foglalhatjuk össze: előbb dicsőíti a magyar királyt, de a végén azzal zárja jüdiciumát, hogy „Alemania sziklái közül fog jönni az igazi uralkodó” – a korabeli politikai viszonyok ismeretéből I. Miksa német-római császár alakja körvonalazódhatott a prognosztikon készítője előtt – melyet eléggé nyilvánvalóan Mátyás ellenségeinek érdekei motiváltak.

Lichtenberger módszere a kompiláció, fölhasználja a kortárs asztrológusok, pl. Paul von Middelburg prognosztikonját. Az 1484-es Jupiter-Saturnus konjunkcióval és a következő évi napfogyatkozással kapcsolatos jóslásokat Middelburgtól veszi át – aki igazi, komoly tudósként a szakirodalomra (Abu-Maasar, Al Kindi, Archimedes, Haliabenragel, Messehala, Ptolemaiosz) támaszkodik, Lichtenberger pedig csak a felszíni jelenségeket ragadja ki, nem tud összefüggő kompozíciót teremteni. Dilettáns, „populáris” prognosztikonokat készít: de épp a szakmaiság hiánya járult hozzá népszerűségéhez, a nála jóval műveltebb Middelburg hamarabb feledésbe merült. Sokszor kiadják *Prognosticatio*-ját, németül és latinul, amint már említettük, de gyakran idézik a 16-17. század folyamán más európai kalendáriumkiadók is (angolok, németalföldiek).

Luther jóslásokat elítélő előszavát közli az 1527-ben, már Lichtenberger halála után kiadott német változat (*Die Weissagung Deutsch...*, Wittenberg) – amelyben a reformátor elítéli az asztrológus dilettáns próféciáit. Luther a jövődömondás képességét csak a prófétáknál ismeri el, ott isteni adománynak tartja. Minden más esetben káprázat, esetleg ügyes számítás, jó intuáció vagy pedig kóklerség és az ördög mesterkedése.

Lichtenberger prognosztikonja még a késő középkor szellemében fogant: a kor apokaliptikus hangulata határozza meg gondolkodását, megkísérli kora eseményeit és nagy szereplőit ebben a kulcsban értelmezni. Valóban érezte az idő légkörét, a változások előszelét, de nem látott egészen tisztán (vö. Luther bírálata – csak a próféták látomásai tiszták!) A joachimista jövővárás, az eszkatologikus beállítottság jellemzi.⁶

2

A 16. század derekára alakul ki a *calendarium historicum* műfaja. Sok szállal kapcsolódik a reformáció térhódításához a 16. század folyamán, mely négy szinten játszódik le: egyházszervezeti, istentiszteleti, dogmatikai és életvezetési szinten. A három első területtel kapcsolatos változások fokozatosan lépnek életbe. A konfesszionális hovatartozás kérdése azonban csak a 16. század végére rögzül – ebből adódóan az életvezetési formákban, a mindennapi élet szintjén még nincsenek éles határok, markáns különbségek. A reformáció sikerét az új médiumok, így a könyvnyomtatás és a sokszorosító grafika nagyban elősegítette (vö.: a protestáns nyomdák érdeme a vallási tanítások,

³ D. Kurze: Johannes Lichtenberger (†1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie. = Historische Studien H. 379. Lübeck und Hamburg 1960.

⁴ A Mátyás királyra vonatkozó jóslatról l. Dukkon Á.: Régi magyarországi kalendáriumok európai háttérben. Budapest 2003. 52; 131–134.

⁵ Thuróczy János: Chronica Hungarorum. Augsburg, 1488. OSZK, Inc. 1143.

⁶ Joachim a Fiore, cc. 1130–1202, dél-itáliai származású prédikátor, teológus. Három nagy művet írt a történelem három korszakáról, melyek a *Revelatio*, vagyis a Kinyilatkoztatás felől értelmezik a történelmet, az Örök Evangélium beteljesülésének a fényében. Halála után a ferencesek viszik tovább néhány misztikus gondolatát, Dantéra is hatással van, továbbá minden olyan korszakban, amikor a szociális utópiák előtérbe kerülnek. A reformátorok közül Thomas Münzerre hatott, később Lessig, Marx, Hegel és Bloch is merített a joachimizmus forrásából. Vö.: R. Pohanka: Die Herrscher und Gestalten des Mittelalters. Wiesbaden 2006. 148–150.

bibliakiadások és liturgikus célú szövegek terjesztésében). A kalendáriumok alapvető szerepet játszanak a 4. szint (életvezetés, szemléletmód) befolyásolásában: a régi és az új, az antik hagyományok és a keresztyén tanítás keveredése, a szinkretizmus a 17. század derekáig jellemző sajátosságuk marad.

A *calendarium historicum* (*Geschichtskalender*) megalkotása Paul Eber,⁷ Melanchton tanítványa nevéhez fűződik, majd ezt a mintát követi Caspar Goltwurm, Michael Beuther, Andreas Hondorff is. A kora újkori német kalendáriumkiadás a könyvnyomtatással, Gutenberggel kezdődik, a 16. század első felétől pedig szorosan összefonódik a reformáció mozgalmával. Az 1575-ös Hondorff-féle *Calendarium historicum* polemizál a pápista szerzetesek túlzó históriáival (*Vorrede an den Christlichen Leser*), ahogy írja, ő az „együgyűeket” akarja tanítani a bibliai és egyéb történetekkel, nem pedig hihetetlen mesékkel, legendákkal szórakoztatni, ahogy a Lombardica Historia teszi.⁸

A modell áterjed a 16. századi Európa középső és keleti területeire (Szilézia, Poroszország, Magyarország, Erdély). Ameddig a protestantizmus hatása kisugárzik, addig ezt a kalendáriumtípust is nyomon követhetjük, akár úgy, hogy kiadnak ilyeneket egyre több helyen, akár pedig egyes német és latin nyelvű példányok vándorlását időben és térben. A Debrecenben, Egerben, Sopronban őrzött Eber-féle *Calendarium Historicum* példányaiból arra következtethetünk, hogy a történelmi Magyarországon ismerték és használták ezeket a kiadványokat; föltehetően peregrinusok vagy egyházi és világi vezető személyek könyvtárából kerültek jelenlegi őrzési helyükre. De Angliába is a kontinensről került át ez a típus, amint a szakirodalom és az oxfordi Bodley Könyvtár példányai alapján állíthatjuk.

A *Calendarium Historicum* elterjedése a 16. század derekától német nyelvterületen, a következő nyomdahelyekhez kapcsolódik: Augsburg, Frankfurt am Main, Wittenberg, Erfurt, Nürnberg. Paulus Eber és követői részben az ókori történelemből (Tacitus, Sallustius, Cicero, Lucretius művei) és a Biblia történeti könyveiből merítik adataikat, részben saját koruk eseményeit írják le. Nem az évek, hanem a napok szerint alakul a kronológia, tehát az egyes hónapok napjain történt események egymás utáni sorrendjéből áll a könyv. Melanchton történetiszemléletét követik: a történelem az ember számára példatár, ebből következik, hogy az eseményeket vallási és etikai szempontból értékelik. A kompiláció módszere jellemzi ezt a műfajt is, nemcsak a fent említett prognosztikonokat: Goltwurm a nála tudósabb Eber kalendáriumának (1550, Wittenberg) anyagát veszi át és bővíti ki más adatokkal, de Hondorff is forrásként használja. A történelmi példatárunkban nagyon hangsúlyos a bűn témája, mely jellegzetesen protestáns vonás: különösen kárhóztatják a mértéktelenséget, melynek következménye mindig valamilyen morális defekt, testi-lelki torzulás. Érdemes emlékezetünkbe idézni Bornemisza Péter prédikációit, bennük az *Ördögi kísértetek* és *Electráját*, mert nála is a wittenbergi teológia bűnfelfogása, értelmezése figyelhető meg: a tobzódás, a test kísértései, valamint a hatalomvágy szorosan összetartozó jellege.

A fenti szerzők által is gyakran idézett Szent Ágostonnál erről a következő sorokat olvashatjuk (*A boldog életről* – ford. Tar Ibolya):

A kapzsiság, a félelem, gyász, kéjvágy és minden lehetséges egyéb pedig alányomja, összeszorítja a lelket, ezekről még a szerencsétlen emberek is bevallják, hogy szerencsétlenné váltak általuk. Ha azonban a lélek megtalálta a bölcsességet és elmerül szemléletében, s a gyermek szavaival élve hozzá igazodik, s holmi semmiségektől indítatva nem fordul csalóka képmások felé, melyek súlya aztán eltéríti Istenétől s a mélybe zuhan, akkor nem kell félnie sem a mértéktelenségtől, sem az ebből következő szűkölködéstől, s végül a

⁷ Christian Heinrich Sixt: Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund, Amstgenosse der Reformatoren. Heidelberg, Universitätsbuchhandlung von Karl Winter, 1843.

⁸ *Calendarium Historicum* /.../ von Andreas Hondorff, Pfarrherr zu Droissig /.../ 1575. Frankfurt am Main, Peter Schmid, in Verlegung Johannis Feryrabends. Wien, ÖNB 31.N.13. A5a-b

*szerencsétlenségtől sem. Aki boldog, annak tehát megvan a maga mértéke: a bölcsesség.*⁹

3

A 17. századra formai és tartalmi tekintetben is nagyon változatossá alakul a kalendárium műfaja, de az olvasóközönség megszólításának, szellemi irányításának igénye ekkor is gyakran jelentkezik. Ezúttal a rekatolizáció szellemi közegéből választunk példákat az olvasók „nevelése” témához¹⁰: a nagyszombati akadémia nyomdájában kiadott kalendáriumpéldányok (az 1658, 1659-es magyar nyelvű, majd az 1675-től 1705-ig kiadott latin *Calendarium Tyrnaviense*) szolgáltatnak bőséges anyagot ehhez a kérdéshez. Az 1659-re szóló magyar nyelvű kalendáriumban¹¹ igen részletes polémiát olvashatunk a horoszkópok készítői ellen. Előszavairól, melyek az „*astrophilus*” asztrológiával kapcsolatos véleményét tartalmazzák, röviden írtam már korábban, Kiss Farkas Gábor pedig a szerző azonosítását végezte el.¹² Ezúttal azokat az elemeket szeretném kiemelni, amelyek a 17. századi jezsuita prédikáció hagyományát követve a meggyőzést igen expresszív módon gyakorolja, s kiváltképpen a tekintélyekre hivatkozást tartja szem előtt.

A születési horoszkópok elleni vitáirban (*Megmutatása annak, Mely haszontalan, hamis, és Istentelen légyen a' genethlicusoknak, avagy Csillagba nézőknek és hamis Mathematicusoknak a' Születések Horoscopusából jövődő történet szerént való dolgokról jövőndölése*) nyolc pontban fejt ki véleményét, az egyházatyák, a klasszikus szerzők és a Biblia tanításainak megfelelően. A bevezetésben az emberi kíváncsiságot nevezi meg mint fő okot a születési horoszkópok készítésére:

A vitáirak célja: az asztrológiából való jövőndölések leleplezése, hogy az asztronómia, a „*Mathesis*” tudománya, tekintélye helyreállíttassék.

1. Sem a fogantatás, sem a születés pontos ideje (percre nézve) nem állapítható meg, mondja, ezért már a „fundamentum” hibás.

2. Nagy eltérések vannak az egyes asztrológusok horoszkópkészítési módszerében; az égitestek forgásában is bizonytalanságok adódnak a pálya kiszámításában, „...mind az által az *Horoscopus* bizonyos el rendelésében, szükség, hogy a' miatt felette nagy vétkek következzenek: úgy annyira hogy történnék nem egyszer, hogy valaki Kyrályi koronára rendeltessék, a'mely idő telve szegény táskává válik.”

3. A csillagok mozgásának a sebessége nem egyeztethető össze a mi időnk mérésével.

4. A szabad akarat Isten ajándéka, ezt a csillagok sem változtathatják meg, Aquinói szent Tamás, Duns Scotus, Durandus tanítására hivatkozik a szabad akaratról, s hosszasan kárhoztatja a „*semmire kellő Genethlicusok*”-at a jóslataik miatt.

5. A véletleneket nem lehet megjósolni, de az ember szabad akaratából következő dolgokat sem. A „vak tyúk is talál szemet” alapján néha a horoszkópok is valamit megjövendőlnék, de ez megint csak nem törvény, hanem véletlen. „*Es bizonyárra nem szükség azon czudálkozni, midőn nemis lehet oly balgatatag vén bába, aki valamit néha mint egy álomszesszel ne jövőndöljön: a' sertés marhais orrával földet túrkálván szerenczére néha, A bötiüt formál a' kitúrt föld helyén.*”

⁹ *Szent Ágoston*: A boldog életről, A szabad akaratról. Ford. Tar Ibolya, utószó, jegyz. Kendeff Gábor, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1989, 48.

¹⁰ Van protestáns megfelelője is az „ismeretterjesztő”, „tanító” kalendáriumnak, mégpedig a késő humanista és protestáns David Frölich 1623-tól 1643-ig Boroszlóban kiadott német nyelvű kalendáriumai, melyről azonban már többször írtunk, vö. *Dukkon Á.*: Asztrológia és keresztény hit a régi kalendáriumokban (Frölich Dávid). Irodalomtudományi Közlemények 1992/5-6 594–606.

¹¹ RMK I. 945/1, OSZK, KALENDARIOM KRISTUS URUNK Születése után való M.DC.LIX. Esztendőre.

¹² *L. Dukkon Á.*: Régi magyarországi kalendáriumok európai háttérben, Bp. 2003; Kiss Farkas Gábor: Johann Misch *Astrophilus* Nagyszombatban. Magyar Könyvszemle 2005/2 140–166.

6. Hosszabban időzik Szt. Ágoston véleményénél: a *De civitate Dei* (lib. 5. de Civit. C. 7) és a *De doctrina Christiana* (2. lib. De Doctr. Christian. C. 22. és 23) fejezeteiből idéz magyarul, tartalmi fordításban, kissé körülményes fogalmazásban. Nagyon határozottan állást foglal Ágostont követve a szabad akarat mellett, amelyből logikusan következik a judiciális asztrológia elvetése. Ha valami a születési horoszkópokból mégis beigazolódik, az ördög mesterségével történik, melynek soha nincs jó vége. Azt tanácsolja, hogy a keresztyén ember ne kövesse ezeket az ördögi praktikákat. A szemfényvesztés és a csalárdság az ördög fegyvere, eszköze pedig a kétértelműség:

7. A história is megemlékezik a hazug jóslatokról, erről Cicerót idézi (Cic. *De Divin. Lib. 2.*): Julius Caesarnak azt jóstolták, hogy szép vénségben, saját házánál, természetes halállal hal meg, s ezzel szemben minden fordítva következett be.

További történelmi példákat hoz az egyes uralkodók életéből, akik hittek a jóslásoknak, az asztrológusok tanácsára hallgattak. A sort Ludovicus Sforza milánói herceg története zárja, aki hatalmas kiadásokat rendelt házi asztrológusainak – több mint száz arany talentumot. „*Végtére annak a' Czillagba nézőnek sok szerenczés, de fellelte hamis jövendő mondási után, Fejedelmi birodalmából ki fordítaték e' Fejedelem a' Franciai Kyrálytól, és fogságba, s' tömlécbe esvén, nyomorultul vas rostélylok között, arczul-czapástis szenvedvén, mult ki e' világból.*” (C₃b)

Ezután sorra veszi azokat az eseteket, amikor az asztrológusok megbűnhődtek, vagyis visszaütt rájuk csalárd mesterségük. Humoros anekdotát említ VII. Henrik angol királyról és az asztrológusáról: a király kérdésére, hogy tudja-e, hol fogja tölteni a karácsonyt, az asztrológus nemmel válaszolt. Mire a király megtréfálta, mondván, hogy ő tudósabb az asztrológusnál, mert tudja, hogy a Towerben fogja tölteni az ünnepet – s ezzel odavitette a katonáival „...*holott azokon az innep napokon minek utána a jövendőlk meleg benne meg hült volna, végtére nagy nevességgel el boczáttaték.*”¹³ (C₄a)

Cardanus saját vallomásai élete sok szerencsétlenségéről tanúskodnak, idősebbik fia boldogtalan házasságáról, bűnéről és kivégzéséről – aki királyoknak, uralkodóknak horoszkópok sokaságát készítette, Ptolemaiosz könyveit kiadta, sokat tudott, de a saját életében, családjában bekövetkező veszedelmeket nem látta előre, nem tudta megakadályozni.

Thales filozófus példája is jól szolgálja a szerző leleplező szándékát: a szolgáló megfeddette Thalészt, mert addig nézte a csillagokat, míg beleesett az előtte lévő gödörbe. Így járnak a Genethliacusok is.

8. Miután bemutatta az asztrológusok szemfényvesztő játékát, előhossa az ellenük szóló intelmeket a Bibliából (Jeremiás 10, Prédikátor könyve 8:7, Ézsaiás 44:25, 47:13). Fontos különbség, hogy a 16. századi reformátorok és követőik első helyen – és szinte kizárólagosan – mindig a Bibliát idézik az asztrológia ellen, addig a barokk kori jezsuita szerzőnél a Biblia az utolsó helyre kerül. Talán értelmezhető úgy is ez a sorrend, hogy a végső következtetés, a summa a Szentírás tekintélyéhez vezet.

A szellemi tekintélyek után következik az egyházi és világi hatóságok tilalmaira való hivatkozás (ha valaki esetleg a régmúlt idők bölcsességét, antik és keresztyén tanítások igazságát nem venné komolyan): a gyülekezetek és kánonok büntetéssel is sújtják az asztrológiai praktikákat, de a római jog is elítéli ezt (a Tridenti Zsinat bizonyos rendeleteit idézi, valamint a *Ius Civile Romanum* I. és 2. fejezetének vonatkozó részeit).

Kárhoztattyák azt közönségesen a' szent Atyák szent Basilius, Arany száju szent János, szent Ambrus, szent Ágoston, szent Gergely, és mások: a' mint közönségesen azoknak írásiban meg láthatni. Kárhoztattyák ezt a' mesterséget egyenlő akarattal az egész Papista Theológusok. (C₄b)

A fogyatkozásokra (eclipsisek) vonatkozó jövendölések előtt megemlíti a korábbi évszázadok, de akár a 16. századi kalendáriumok rossz gyakorlatát, hogy az embereket mindenféle riasztó

¹³ Az „*astrophilus*” gondosan megnevezi forrásait, pl. Laurentius Beyerlinck *Magnum Theatrum vitae humanae* (...) c. művét s másokat, de ez a téma még további kutatást és külön tanulmányt érdemel.

jóslatokkal, világvégével ijesztgették. Michael Stipheliusnak,¹⁴ Luther Márton tanítványának esetét említi, aki az 1533-as évre az utolsó ítéletet jövendölte a fogyatkozás miatt, de mivel tévesnek bizonyult, megfosztották állásától és börtönbe vetették. Itt tanúi lehetünk annak a csúsztatásnak, ahogyan a jezsuita szerző a protestánsokat kontár asztrológusként igyekszik bemutatni, olyan általánosítással, mintha a csillagjóslás kérdésében teljes egyetértés lett volna közöttük. Holott ismeretes, fentebb idéztük is, hogy Luther éppen úgy elítélte a jövendőelő asztrológiát, mint a nagyszombati „*astrophilus*”. Melancthon megengedőbb volt erre nézve, a két reformátor és követőik az asztrológia és a szabad akarat összefüggését különbözőképp magyarázták, és más-más mértékben fogták föl a csillagok jeleit. A kompromisszumot az „*astra regunt homines, sed regit astra Deus*” mondással vélték igazolni.

Ebből a fejezetből még egy mozzanatot érdemes emlitenünk, amikor a szerző Plutarkhosztól idézi Periklész példáját, aki nem félt a napfogyatkozástól.

Azokáért az Eclipsisek sem okai s' még csak jeleis semmi némű nyomorúságoknak nem ítéltethetnek: mert azoknak semmi köze ninczen a' jelentett dologgal. Mely okból bizonyára okossan czelekedett az én ítéletem szerént amaz Athénásbeliek erős és hires neves Fejedelme Pericles, a' ki midőn Peloponesosba hadakozni menne, oly nagy fogyatkozása történt a' Napnak kis Asszony havának 3. napján, hat ora tajba dél után, hogy hertelen setéség támadván az égen tiündöklő czillagok tisztán láttattak légyen: és midőn látná hajóinak előljáróját oly nagy félelemben lenni e' fogyatkozásból, hogy nem tudom mi gonoszt jövendőlvén az hadnak szerenczétlen ki-meneteléről, rettegne a' partól megindulni: azontól maga hozzá ment Pericles, és ruhájába annak fejét bé-takarván, kérdezte, ha mit a' ruhától félne? Tagadván a' Kapitán, után vetette, nem külömben fedeztetett be a' Nap a Holdtól rövid idő alatt: és nemis kellettnek inkább ettől a hold fedelétől, mint a szemek elburító avagy nap ellen terjesztett ruhától megfélemleni. Plutarchus in Pericle. (F3a)

A nagyszombati kalendáriumok az életvezetésre vonatkozóan is bőségesen ellátják tanácsokkal az olvasóikat. Különösen gazdag anyagot találhatunk a latinul kiadott *Calendarium Tyrnaviense*-sorozatban, 1675-től 1705-ig. Ennek összeállítója a tudós jezsuita, Szentiványi Márton.¹⁵ Az 1680-ra szóló *Calendarium Typographiae Tyrnaviensis*¹⁶ a naptári lapokon, a hónapok minden napjához bölcs életvezetési mondásokat rendel, közösségi és egyéni alkalmazásra. Az A₁a lapon a jelmagyarázatok utáni tartalomjegyzékben a következő címmel jelzi: *Continet Sententias Theopoliticas pro singulis diebus totius Anni*. Ebben a 365 szentenciát tartalmazó „*Theopoliticá*”-ban a boldog élethez is kellő útmutatást talál az olvasó, a proverbiumok, szállóigék egy részének eredete az ókori kultúrában gyökerezik, más részük későbbi, egyházi és világi eredetű bölcsesség. A dolgozat summájaként álljon itt egy mondás a 365-ből, melyet a dolgozatíró barátsággal és szeretettel továbbít Tar Ibolyának:

Amicus syncerus, thesaurus verus.

DUKKON ÁGNES

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Szláv és Balti Filológiai Intézet

Orosz Nyelvi és Irodalmi Tanszék

E-mail: dukkonagnes@gmail.com

¹⁴ Michael Stifel (Styfel – 1487–1567) ágostonrendi szerzetes, majd Luther követője, jeles matematikus, fő műve az *Arithmetica integra*... Nürnberg 1544.

¹⁵ *Serfőző J.*: Szentiványi Márton SJ munkássága a XVII. század küzdelmeiben. Budapest 1942; Csaba Gy. G.: Szentiványi Márton csillagászati nézetei a „Miscellanea”-ban. Magyar Csillagászati Egyesület, Budapest 1998; Dukkan Á.: Várak, városok, erődtípusok egy 1688. évi kalendárium címlapján. Irodalomismeret 2003/3 125–128.

¹⁶ RMK II. 1468, OSZK

FERENCZI ATTILA
PALINURUS

Az *Aeneis* Palinurus-története mindig is a Vergilius-filológia egyik sokat vitatott témája volt. Az ötödik ének végén az elbeszélő mondja el, hogyan lelte halálát Aeneas hajójának kormányosa, Palinurus (5, 835–871), a hatodik énekben pedig maga a hős beszéli el saját történetét (6, 337–383). A két beszámoló azonban több ponton is lényegesen különbözik egymástól. Az ötödik énekben, mielőtt a trójai hajóraj elérné hétéves utazása végállomását, Itália partjait, az utolsó tengeren töltött éjszakán Somnus, az álom isteni megtestesülése száll le a derült éjszakai égből, és odalép Palinurushoz egyik hajóstársa, Phorbas képében. Arra biztatja a kormányost, hogy térjen bátran nyugovóra, hiszen olyan tiszta az ég, és olyan nyugodt az időjárás, hogy ő (azaz Phorbas) is biztonságosan tudja irányítani a hajót, nem kell hozzá Palinurus különleges szakértelme. Palinurus nemcsak visszautasítja ezt az ajánlatot, hanem ki is oktatja Phorbas/Somnust, a tenger kiszámíthatatlan természetéről és saját felelősségéről (5, 484–51):

*mene salis placidi vultum fluctusque quietos
ignorare iubes? mene huic confidere monstro?
Aenean credam (quid enim?) fallacibus auris
et caeli totiens deceptus fraude sereni?*

Somnus ekkor felfedi valódi isteni alakját, meghinti Palinurus szemét a Léthé vizéből merített harmattal, s így a kormányos azonnal el is alszik, és álmában a habok közé zuhan (5, 857–60):

*vix primos inopina quies laxaverat artus,
et super incumbens cum puppis parte revulsa
cumque gubernaclo liquidas proiecit in undas
praecipitem ac socios nequiquam saepe vocantem...*

A hatodik énekben Palinurus árnya az első, akivel szembetalálja magát Aeneas. Mind az elbeszélő szavaiban, mind a halott kormányos beszámolójában több olyan elemet is találunk, ami nem egyeztethető össze az előző ének végén olvasottakkal, pedig folyamatosan olvasva a szöveget a két részletet mindössze alig több mint 300 sor választja el egymástól (6, 337–47)!

*Ecce gubernator sese Palinurus agebat,
qui Libyco nuper cursu, dum sidera servat,
exciderat puppi mediis effusus in undis.
hunc ubi vix multa maestum cognovit in umbra,
sic prior adloquitur: „quis te, Palinure, deorum
eripuit nobis medioque sub aequore mersit?
dic age. namque mihi, fallax haud ante repertus,
hoc uno responso animum delusit Apollo,
qui fore te ponto incolumem finisque canebat
venturum Ausonios. en haec promissa fides est”*

A beszámoló több ponton sem egyeztethető össze az előzővel. A *multa vis* (349) és a *tantis surgentibus undis* (354) alighanem viharra utalnak, a történet a háborgó tengeren játszódik, és inkább a nagy viharban letört kormányrúd rántotta magával Palinurust, és nem az alvó kormányos a rudat.¹ Szó

¹ A kérdés filológiatörténeti összefoglalását lásd szintén: *Th. Berres: Die Entstehung der Aeneis. Wiesbaden 1982. 250–281. V. Buchheit: Vergil über die Sendung Roms. Heidelberg 1964. 131–143.*

sincs tehát sem álomról, sem csendes éjszakáról. A bevezetőben a narrátor – tehát nem Palinurus – azt állítja, hogy a baleset a Karthágóból Itáliába vezető úton történt (*Libyco cursu* 338) miközben az ötödik ének története szerint a Szicília és Cumae közötti szakaszon.² Palinurus Aeneasnak azt mondja, hogy három nap, három éjjel hanyódott a tengeren, mire partot ért. Az elbeszélő maga is a pontosan definiálhatatlan tartalmú *nuper* (338) határozószót alkalmazza, ami azért furcsa, mert a történet ideje szerint Aeneas alvilági látogatása közvetlenül Palinurus balesetének éjszakájára következő napon játszódik le. Nem hallottunk korábban arról a jóslatról sem, mely szerint a kormányosnak épségben kellene elérkeznie Itália partjaihoz. Az ötödik ének végén, amikor Aeneas észreveszi Palinurus eltűnését, a következő mondattal fejezi ki megrendülését: *nudus in ignota, Palinure, iacebis harena* (871). Ha már akkor tudott volna a hős a most említett jóslatról, ezt nem mond(hat)ta volna. Vagy megfordíthatjuk: meglepő Aeneas csodálkozása a hatodik énekben, hiszen éppen annak bekövetkeztét látja, amit megjósolt az ötödik ének végén. A négy legfontosabb megoldhatatlannak tűnő probléma tehát: 1. hol történt a baleset (*Libyco cursu*); 2. mikor történt; 3. hogyan történt (viharban vagy csillagfényes csendes éjszakán); 4. mit tudott Palinurus sorsáról Aeneas?

Az irodalomtudomány korábbi korszaka filológiai problémaként igyekezett a kérdést megoldani. Képviselőinek interpretációja szerint a jelenség a mű befejezetlenségével függhet össze. Vergilius először kidolgozta a hatodik énekben szereplő változatot, és csak később az ötödik énekét, a két történet összehangolásában pedig megakadályozta a halála.³ Legrészletesebb elmélete ezzel kapcsolatban Berresnek van, aki egyetért kollégáival abban, hogy Vergilius először a hatodik éneket dolgozta ki, és csak később az ötödiket. A *Lybico cursu* bizonyítja – szerinte –, hogy a szerző először a karthágói út eseményei közé akarta beilleszteni a szerencsétlenséget, és csak később kerül az ötödik ének végére a tírén-tengeri útra.⁴ Berres az említett helyen élesen vitába száll Buchheittel, aki megpróbálja védeni a hely egységét minden szempontból, és egyesével sorra véve a problémát jelentő helyeket bebizonyítja, hogy a szöveg úgy áll előttünk „ahogyan azt a költő eltervezte”.⁵

Fel kell azonban figyelniünk egy sajátos körülményre: nemcsak a két énekben olvasható történet-változatok között jelentkezik feszültség, hanem magán az ötödik énekben szereplőn belül is. Álmából ébredve Aeneas a következő szavakkal fejezi ki fájdalmát a hűséges társ elvesztése felett (5, 870–871):

*O nimium caelo et pelago confise sereno
nudus in ignota, Palinure, iacebis harena!*

Ez a kijelentés azonban teljesen alaptalan, nem az történt, amit Aeneas mond. Nem a túlzott magabiztosság okozta Palinurus halálát.⁶ Aeneas éppen annak tulajdonítja Palinurus halálát, amit a kormányos olyan határozottan elutasított Phorbasnak szóló szavaiban: a túlzott magabiztosságnak. Ebben az esetben nem mentheti meg az interpretáció kényszerétől az olvasót a filológia, nem magyarázhatjuk a szöveg sajátosságát a keletkezés körülményeivel, sem az *aliquando dormitat bonus Vergilius*, sem a befejezetlenség nem siet a segítségünkre. Érdekes, hogy amíg a bevezetőben említett ellentmondásoknak sok figyelmet szentelt a kutatás, ez utóbbi szinte teljesen elkerülte a figyelmét.

² A szakirodalom a *Libyco cursu* kifejezést hagyományosan problémának látja, bár tulajdonképpen nem feltétlenül összeegyeztethetetlen a korábbi adattal. Az a part, amelyet elér Palinurus, a hatodik ének elbeszélése szerint is Itália, akkor pedig elképzelhető, hogy az utazás egész utolsó, Karthágóból Itáliába vezető szakaszát nevezi *Libycus cursus*nak (vö. *Buchheit*: i. m. 138). Vagy esetleg ellentét feszül magán a hatodik ének elbeszélésén belül, a szereplői és a narratori beszámolók között.

³ *R. Heinze*: Virgils epische Technik. Berlin-Leipzig 1915. 146. 1. jegyzet: „Wenn Virgil, wie Sueton berichtet, Augustus und Seinen zuerst die Bücher II, IV, und VI vorlas, so existierte für die Hörer zwar der Aufenthalt in Libyen, nicht aber in Sizilien: darum Lybico cursu.”

⁴ *Berres*: i. m. 250–281.

⁵ *Buchheit*: i. m. 131–143.

⁶ Putnam az egész részlet kulcsává teszi Aeneas helytelen interpretációját. Aeneas tudása szerinte még tökéletlen, mert nem járt a holtak birodalmában, nem tudja hova vezet saját útja, erre a nemtudásra hívja fel a figyelmet helytelen magyarázata. *M. C. J. Putnam*: Unity and Designe in *Aeneid* V. Harvard Studies in Classical Philology 66 (1962) 203–239. 231–232.

Aeneas nem ismeri a történetet, nem volt tanúja magának a balesetnek, nem részesülhetett a mindentudó elbeszélő történetében sem, társának hiánya mégis kikerülhetetlen kényszer, hogy történetet alkosson, mondjon vagy gondoljon valamit arról, mi történhetett Palinurussal, miért nincs a helyén, ahol mindig találni szokta. Nem veheti tudomásul a hiányt mindenféle magyarázat nélkül. Következtet tehát abból, amit lát, a kormányos hiányából, a csendesen hullámozó tengerből, abból, ami láthatóvá válik a halandó szemnek, amit a valószínűség lehetségesnek mutat, és következtetése hibás. Nem a kormányos túlzott magabiztossága okozta a vesztét. Palinurus szakértelmét jobban számításba veszi következtetése, mint lelkiismeretességét. Aeneas szavai, hibás következtetése a homályos látásról tesznek bizonyosságot, amely minden halandó tekintet korlátja. A második énekben Venus egy drámai pillanatban csak úgy tudja meggyőzni fiát a cselekvés fontosságáról, hogy egy pillanatra elüzi ezt a homályt a szeméről, és a halandóknál tisztább, élesebb látást biztosít neki (2, 604–606).

*Aspice; namque omnem, quae nunc obducta tuenti
mortales hebetat visus tibi et humida circum
caligat, nubem eripiam...*

Nem konkrét látásról van szó ebben a részletben sem, Aeneasnak a sorsdöntő pillanatban saját helyzetét kell megértenie – ezúttal a halandók korlátozott tudata és hibás következtetései nélkül.

Palinurus balesete és Aeneas ébredése között egyetlen körülmény említése érzékelteti az idő múlását és ezzel együtt a gazdátlanul sodródó hajó térben megtett útját. Elhaladnak a szirének sziklái mellett (5, 864–868):

*Iamque adeo scopulos Sirenum advecta subibat,
difficiles quondam multorum ossibus albos,
tum rauca assiduo longe sale saxa sonabant
cum pater amisso fluitantem errare magistro
sensit et ipse ratem nocturnis rexit in undis.*

A szirének szigete lakatlan Vergilius elbeszélésében, és valahol a Nápolyi-öbölben kell feküdnie, ha a cumae-i kikötés előtti éjszakán halad el mellette Aeneas hajója.⁷ Sokféleképpen megtalálja helyét a motívum a Palinurus-részletben: hellénisztikus irodalmi gesztus, amelyen keresztül kapcsolatot teremt az epikus szöveg saját elődjével, az *Odysseiával*, és egyszerre hangsúlyozza, hogy a nyomában halad és azt, hogy később érkezőként számolnia kell azzal, hogy jártak már ezen az irodalmi tájon előtte, és semmi sem maradt változatlanul Odysseus hajója után. A szirének énekük miatt különösen alkalmasak voltak arra, hogy poétikai szimbólumokká váljanak.⁸ Áldozataik fehérülő csontjai Palinurus halálához kapcsolódva felidézhetik a tengeri utazás veszteségeit. Tele a szöveg ironikus inverziókkal: A szirének csábító éneke helyett a sziklákon megtörő hullámok rekedt zaja hallatszik, míg Odysseus betömi a fülét, hogy ne hallja a szirének énekét, és ne kövesse hívásukat, Aeneas éppen a rekedt morajlás hívja a fedélzetre. Mindezeknél fontosabbnak látszik azonban témánk szempontjából, hogy a homéroszi szöveg és a ráépülő későbbi hagyomány is a szirének énekét a megismeréssel (és az önismerettel) hozta összefüggésbe.⁹ *Doctae Sirenes* – mondja róluk Ovidius a *Metamorphoses*-ben (5, 555), de legvilágosabban Cicero fogalmaz (*Fin.* V, 49):

⁷ Homérosznál nincs nyoma annak, hogy a szirének elpusztultak volna, miután Odysseus kijátszotta varázserejüket. A hatodik századi vázafestészet egyik kedvelt témája a szirén, amint a mélységbe veti magát, miután erejét kijátszva, sértetlenül elhaladt mellette Odysseus. Timaios helyezte el először a sziréneket a valóság térképén, a Capri és Sorrento között fekvő Seirénusai szigetére. Nyilvánvalóan ezt az elképzelést követi Vergilius, így vezethet el Aeneas útja mellettük Cumae felé hajózva. (L. erről A. Heubeck–A. Hoekstra: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Oxford 1990. 118–19).

⁸ E. Kaiser: *Odyssee-Szenen als Topoi*. Museum Helveticum 21 (1964) 127–128.

⁹ Kaiser alapos tanulmányában pontosan sorra veszi a sziréneknek mint az *Odysseiához* köthető motívumnak a felhasználását a későbbi költészetben és retorikában, amely természetesen jóval szélesebb körű annál, minthogy egyszerűen a tudással azonosítsuk minden megjelenésüket. Kaiser: i. m. 109–36. 117–36.

Mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videatur in iis, quae de Sirenum cantibus finxit. Neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent.

Aeneas nyilvánvalóan rossz helyzetértékelése és a szirének említése együttesen teszi a jelenet témájává a megismerés és a megismerhetőség problémáját. Elpusztultak a szirének, elapadt a tudás biztos forrása. A részlet a megismerés problémájának középpontba állításával előkészíti a hatodik ének cselekményét, lezárja az ötödiket, vele tágabb értelemben a tengeri hányódás szakaszát, és megelőlegezi a rákövetkezőt. A hatodik ének középpontjában az alvilágjárás áll, melynek célja a megismerés, azaz hogy Aeneas megismerje azt a jövőt, amelynek önmaga lesz a megalapozója. Anchises szavaival: *Tum genus omne tuum et quae dentur moenia disces* (5, 737). A szöveg ennek megfelelően problémaként mutatja be a megismerésnek mind a folyamatát, mind az eredményét. A hatodik énekben felbukkanó motívumok között igen jelentős szerepet kap a megismerést, illetve a megismerés korlátait vizsgáló témaláncolat. E láncolat legelső szeme Palinurus halálának elbeszélése az ötödik ének végén. Tematikusan a hatodik ének az ötödik végével kezdődik.¹⁰

A legelső lélek, akivel Aeneas alvilági útja során a hatodik énekben találkozunk, éppen a vízbe fúlt kormányos. A Styx innenső partjain bolyong, mert temetetlen holtként nem nyerhet bebocsátást a másikra, a holtak birodalmába. A részlet jelentőségét több tényező együttesen biztosítja. Nemcsak ez az első a hősré az alvilágban váró találkozások közül, hanem a leghosszabban kidolgozott is (337–83), terjedelme hosszabb, mint például egy olyan fontos eseményé, mint Dido és Aeneas találkozása (450–476).¹¹

Az epizód az alvilágban tapasztaltak nyitányaként a jóslás, az istenekkel szembeni bizalom, az isteni igazságszolgáltatás kérdését vizsgálja.¹² Aeneas végülis azért érkezik ide, hogy jóslatot kapjon a megalapításra váró jövő lelkesítő részleteiről. Aeneas megdöbben a Palinurusszal való találkozástól, mert egy jóslat azt ígérte neki, kormányosa épségben eljut Itália partjaihoz.

A kormányos válaszából kitűnik, hogy az istenség jóslata nem volt hamis, ő nem a tengerben lelte halálát. Amikor a fedélzetről a hullámok közé zuhant, nem fulladt meg, hanem a kezében tartott kormányrúdba kapaszkodott, és így sodródott három napon át a jéghideg vízben. A negyedik nap hajnalán azután megpillantotta Itália partjait, gémberegett tagokkal már a part menti sziklába kapaszkodott (*iam tuta tenebam* – 358), amikor a vidék lakói rátámadtak, és megfosztották addig csodával határos módon megőrzött életétől. Az irodalomból, mítoszból, vallástörténetből jól ismert problémával van dolgunk: az adott jóslat beteljesül, de nem a jóslatot kérők és értelmezők várakozásainak megfelelően. Betű szerint megvalósul, lényegében viszont éppen az ellenkezője történik.¹³ Vergilius (Aeneas) nem árul el közelebbi részleteket erről a jóslatról. Nem derül ki, milyen körülmények között kaptak, nem tudjuk, vajon Apollo kérdésre válaszolva adta vagy önként, és ha

¹⁰ Servius szerint csak a szöveg kiadói, Varius és Tucca helyezték át az ötödik ének végéről a jelenetet lezáró két sort (*Sic fatur lacrimans...*) a hatodik elejére. A mai tudományosság általában kétkedéssel fogadja a beszámolót, de mindenképpen bizonyos, hogy az ötödik és a hatodik ének között folyamatos a narráció.

¹¹ A szokásos auktorközpontú, historikus magyarázatot utoljára Williams könyvében találhatjuk meg: „*The discrepancies are such as to make it certain that the two accounts were composed independently and never received the necessary revision.*” Ő még azt is tudni véli, hogy az ötödik énekbeli a régebbi, amellyel a szerző a „ringkompozíciót” akarta elérni az ének elejével. Williams (1983) 281–82.

¹² Ch. Segal, M. Putnam és a Harvardon tanító többi latinista a hatvanas évek közepén éppen a Palinurus-történetben látták az Aeneis tragikumának egyik bizonyítékát. Mára az olvasatok sokat finomodtak. M. C. J. Putnam: *The Poetry of the Aeneid: Four Studies in Imaginative Unity and Design*. Cambridge, Mass. 1965. 93–104; Ch. Segal: *Aeternum per saecula nomen: The Golden Bough and the Tragedy of History I*. Arion 4 (1965) 617–657. A 645. oldalon: „*In Palinurus we come close to the heart of Vergil's tragic sense.*” Későbbi követőjük: W. S. M. Nicoll: *The Sacrifice of Palinurus*. CQ 38 (1988) 459–72. Személyes hangú reflexió a Harvard-iskola nézeteire: A. Schiesaro: *Virgil in Bloomsbury*. *Proceedings of the Virgil Society* 24 (2001) 31–47.

¹³ Ennek egyik változatának tűnik, amikor a szó jelentésének pontos megértése hiányzik, és éppen az ellenkezője történik, mint amire a jóslat kérője számít. Gondoljunk csak Lucanus szörnyűséges delphoi jóslatára.

kérdésre, mire vonatkozott ez a kérdés. Ha Palinurus jövőjére, akkor nem árulta el az istenség a kormányosra váró sorsot, ha a trójaiak tengeri utazásának végére, akkor válasza megtévesztő, de tulajdonképpen pontos. Palinurus sorsa keserűen ironikus: túlél egy veszélyes tengeri utazást, vízbeesést, és meglepő módon abban a percben veszti életét, amint biztonságba kerül a félelmetes veszélyből. Ezt az ironikus véget fedte el az istenség. A hatodik énekben szereplő történet is egy megismerési problémát fogalmaz meg, tehát párja az ötödikben olvashatónak, kérdése: vajon megismerhető-e a jövő. Megfelelő eszköz-e megismerésére a jóslat? Értelmezésünk szerint tehát Palinurus történetében a megismerés problémája fontos szerepet játszik. Ennek megjelenési formái: Aeneas rossz helyzetértékelése, az eltérő történetvariánsok és a megvalósulás után értelmezhető jóslat. Mindez a megismerés korlátaival szembesít minket. A láncolat további tagjai a Palinurus-történethez hasonlóan szintén a Vergilius-filológia híres problémái: az aranyág megszerzésére vonatkozó jóslat és maga a folyamat közötti ellentmondás, illetve az álmok kapujának jól ismert, és az ókor óta sokat vitatott kérdése. Anchises a hamis álmok kapuján ereszti ki fiát az alvilágból, és ekkor az álmok kapujában zárul le az ismeretelméleti szkepticizmusból alkotott keret, melynek másik végpontját Palinurus állandóan alakját változtató története jelenti, s ez a keret közrefogja az alvilági megismerés nagy jelenetét.¹⁴

FERENCZI ATTILA

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Latin Nyelvi és Irodalmi Tanszék

E-mail: ferenczi.attila@elte.btk.hu

¹⁴ A Palinurus-epizód egyéb vonatkozásairól, s különösen a Somnus-figura interpretációs lehetőségeiről lásd Ph. Hardie példaszerű elemzését: Virgil. *New Surveys in the Classics* 28. Oxford. 104–114.

GELLÉRFI GERGŐ

Adnotationes ad Pharsaliam

1. Cornelia búcsúja (5, 771–775)

...secura videtur
sors tibi, cum facias etiamnunc vota, perisse?
ut nolim servire malis sed morte parata
te sequar ad manes, feriat dum maesta remotas
fama procul terras, vivam tibi nempe superstes.

A Pharsalia fenti mondatai, melyek Cornelia Pompeiustól való búcsújából valók, nem értelmezhetőek egyértelműen, a 771–775. sor jelentésével kapcsolatban megoszlik a kommentátorok és a műfordítók véleménye.

A vizsgált szakasz első mondatában a *secura sors perisse* (771–772) kifejezés okozza a fő problémát.¹ A kifejezés egy öt rövid kérdő mondatból álló sorozat utolsó tagjában olvasható, melyben a kérdések tartalmi szempontból jól követhető ívet rajzolnak:

1. *sic est tibi cognita, Magne, nostra fides?* (767–768)
2. *credisne aliquid mihi tutius esse quam tibi?* (768–769)
3. *non olim casu pendemus ab uno?* (769)
4. *fulminibus me, saeue, iubes tantaeque ruinae absentem praestare caput?* (770–771)
5. *secura videtur sors tibi, cum facias etiamnunc vota, perisse?* (771–772)

Az első középpontjában Cornelia áll, a másodikéban szintén ő, de már Pompeius is feltűnik benne: az asszony az övével hasonlítja össze saját helyzetét. A harmadik kérdés alanya egyesíti kettejüket, míg a negyediké már Pompeius, de Cornelia is fontos szerepet kap benne. E gondolati ívből az következik, hogy az ötödik mondatnak Pompeiusra kell vonatkoznia. A kérdéssorban érezhető *climax* logikája szerint az utolsó kérdés a legfontosabb: míg az első négy kérdéssel Cornelia érzelmileg kíván hatni férjére, az ötödikben azt is kétségbe vonja, egyáltalán van-e oka rá, hogy elküldje magától. Cornelia érzi, hogy férje biztos hamarosan bekövetkező bukásában, s ezért távolítja el őt környezetéből. Ha nem is mondja ki, tudja, hogy férje nem a harctól, hanem kifejezetten a haláltól kívánja megóvni. Cornelia kérdésének lényege ezért értelmezésem szerint a következő: miért érzi úgy Pompeius, hogy ő maga már el is vesztette a *secura sors*-ot, azaz miért biztos abban, hogy meg fog halni. A *secura sors* kifejezés így a jövőre mutat, s a háború utáni *gondtalan életre* utal. A mellékmondat fejt ki azt, hogy mire alapozza Cornelia ezt a kérdését, hiszen, mint mondja, Pompeius még mindig fogadalmakat tesz. Amennyiben ezek győzelmi fogadalmak, Cornelia joggal vonja kétségbe, hogy hitvese biztos a

¹ Duff fordítása alapján Cornelia szerint férje számára *secura sors*-nak tűnik az, ami Cornelia számára egyenlő a pusztulással (*Lucan: The Civil War Books I–X*, transl. J. D. Duff. London 1928. 297); Braund fordításában a következőkre vonatkozik: úgy pusztulni el, hogy közben még mindig imádkozik (*Lucan: Civil War*, transl. S. H. Braund. Oxford 1992. 105); Barratt kommentárja szerint a kifejezés a remény elvesztésére utal (*P. Barratt: M. Annaei Lucani Belli Civilis Liber V, A Commentary*. Amsterdam 1979. 255); Viansino kommentárja szerint a *facias* gnómikusan értendő (*Marco Annaeo Lucano: La guerra civile [Farsaglia]*, trad. G. Viansino. Milano 1995. 487); Weber kiadásában a többitől eltérő interpunkció szerepel, s az *ut nolim servire malis* kifejezés is e mondathoz tartozik (*Marcus Annaei Lucani Pharsalia*, ed. C. F. Weber. Leipzig 1821. 2, 100–102).

bukásban, hiszen ha így tesz, még bíznia kell a győzelemben. A kérdés fordítása így a következőképp hangzik: *Úgy véled, hogy a számodra gondtalan élet (lehetősége) már el is veszett, holott még mindig (győzelmi) fogadalmakat teszel?*²

Az öt szóközi kérdéssel Cornelia beszéde elért egy közbülső tetőpontot. Ezután fordulat következik be, Cornelia rátér arra az eshetőségre, hogy mit kíván tenni, ha Pompeius valóban meghal, mint ahogy azt ő maga érzi. Ebben az esetben is vele akar maradni. E mondatot (773–775) szintén többféle módon értelmezték.³ A *nolim servire* és a *sequar* ellentétpárt alkot, melynek tagjai Cornelia óhaját fejezik ki arra az esetre, ha hitvese meghal. A *sequar* jövő idejű igealak helyett értelmezhető *coniunctivus optativusként* az egyébként megengedő értelmű mellékmondatban.⁴ Az ellentétpár prózai parafrázisa a következő lenne: *malim sequi... quam servire malis*. Akadnak, akik a *malis* szót neutrumnak tekintik, s magát a balszerencsét látják a háttérében.⁵ Jóval kézenfekvőbb azonban az a magyarázat, hogy Cornelia itt Pompeius ellenségeiről beszél, akiknek rabszolgája lesz, miután férjétől elvált.⁶ Így az önmagában álló *malis* dativus a maga egyszerűségével a végletekig lealacsonyítja őket. A *dum* kötőszóval bevezetett mellékmondatot legtöbbször az utolsó tagmondatához kapcsolják, és úgy értelmezik, hogy Cornelia addig bizonyosan életben marad, amíg hírt nem kap férje sorsáról.⁷ Ez azt sugallná, hogy amennyiben Pompeius halálhíre megérkezik hozzá, öngyilkosságot fog követni. Azonban ennek élesen ellentmondanak a 777–778. sorban mondottak: *posse pati timeo*. Emellett később, a 9. 106–107 sorban Cornelia már Pompeius halálának tudatában elutasítja az öngyilkosságot, ez pedig szintén ellentmond annak az értelmezésnek, hogy öngyilkosságra készülne hitvese halálhírt megkapván. A mellékmondat tartozhat a *te sequar...* mondatrészhöz is, s a *maesta fama* nem Pompeius halálára, hanem kettejük közös pusztulására vonatkozik. Ezzel igen képszerűvé válik Lucanus leírása: mialatt Cornelia árnya férjét követve vonul le az alvilágba, híruk szintén nagy utat tesz meg, s messzi vidékekre jut el.⁸ Ezt indokolja az imént mondottakon túl az, hogy így Cornelia meg nem valósuló óhaja jóval hosszabban van kifejtve, s az ezzel ellentétben álló, általa nem kívánt valóság jóval tömörebben, mindössze négy szóban fogalmazódik meg, s ezáltal ridegsége fokozódik.⁹

² Így grammatikailag a *secura sors a perisse* alanya, a *tibi* szó egyaránt tartozik a *videtur* és a *secura sors perisse* kifejezésekhez, a mellékmondat pedig egy *cum adversativummal* bevezetett megengedő mellékmondat.

³ A három fő kérdés az, hogyan értelmezzük a *nolim servire* és a *sequar* állítmányokat, hogy kapcsolódik a *malis* szó a *servire* alakhoz és hová tartozik értelmileg a *dum* szóval bevezetett mellékmondat.

⁴ Így a *sequar* önálló használatú *coniunctivus* értelemben áll, azaz főmondatban is *coniunctivus* lenne. Ezzel szemben a *nolim* az *ut concessivum* miatt áll *coniunctivusban*.

⁵ Többek között Duff: „*I refuse to be mastered by misfortune.*” Duff (transl.): i. m. 1. jegyzet 297). Luck: „*ich möchte mich dem unglücklichen Schicksal nicht beugen.*” Lukan: Der Bürgerkrieg, übers. von G. Luck. Berlin 1989. 273). Braund: „*I refuse to be a slave to hardships.*” Braund (transl.): i. m. 1. jegyz. 105), Haskins (M. Annaei Lucani Pharsalia, ed. C. E. Haskins. London 1887. 187) és Francken (M. Annaei Lucani Pharsalia, ed. C. M. Francken. Leiden 1896. 2, 221–222) értelmezi így a szöveghelyet. A *malis* szót az általam javasolt módon értelmezi Weise (M. Annaei Lucani Pharsaliae libri X, ed. C. H. Weise. Quedlinburg 1835. 182) és Riley (The Pharsalia of Lucan, transl. H. T. Riley. London 1853. 198). A kérdés eldöntéséhez közelebb visz minket Barratt megfigyelése, aki rámutat: a *malis neutrum dativusként* sosem áll önmagában Lucanusnál (Barratt: i. m. 1. jegyz. 256). Hímnemben viszont találkozhatunk vele, pl. 8. 482.

⁶ Az ige epikus nyelvben való, ilyen értelmű használatához vö. Ov. Met. 15. 827–828. Erre az eshetőségre Cornelia később is utal a 783–784. sorban.

⁷ Így értelmezi a szöveghelyet Duff: i. m. 297. 1. jegyzet; Haskins: i. m. 187. 5. jegyzet; Weise: i. m. 182. 5. jegyzet; Francken: i. m. 222. 5. jegyzet; Luck: i. m. 273. 5. jegyzet; Canali (Marco Anneo Lucano: Farsaglia o La guerra civile, trad. L. Canali. Milano 1997. 355; Barratt: i. m. 255. 1. jegyzet; Holgado Redondo (M. Annaeo Lucano: Farsalia, trad. A. Holgado Redondo. Madrid 1984. 245); Viansino: i. m. 321. 1. jegyzet; Herrero Llorente (M. Annaeo Lucano: La Farsalia, trad. V. Herrero Llorente. Barcelona 1967. 2, 77–78) és Braund: i. m. 105. 1. jegyzet is.

⁸ A *dumot* követő *coniunctivus* a mondat célhatározói értelme indokolja, azaz „*érje el gyászos híriünk...*”. Ebben propagandisztikus cél fogalmazódhat meg: Cornelia azt kívánja, hogy haláluk esetén a világ minden táján ismerjék meg történetüket, s ezzel Caesar kegyetlenségét.

⁹ Mindemellett nem zárhatjuk ki azt sem, hogy szándékos kétértelműségről van szó, s Cornelia beszédében nem ez az egyetlen hely, ahol felmerülhet ennek gyanúja. A 779. sorban az *ultima coniunx* kifejezés jelzői tagja

Így az 5, 771–775. sort az alábbi módon interpretálhatjuk: *Tu censes sortem tibi securam perisse, cum (adversativum) etiamnunc facias vota (pro victoria)? Nempe vivam (futurum) superstes tibi, ut (concessivum) malim parata morte te sequi ad manes, dum feriat maesta fama nostra terras procul remotas, quam servire hostibus.*¹⁰

2. A miles Romanus, Caesar és Pandaros (4, 174–176)

*mox, ut stimulis maioribus ardens
rupit amor leges, audet transcendere vallum
miles, in amplexus effusas tendere palmas.*

A caesariánus és pompeianus erők találkozása a Pharsalia egyik legemberibb jelenete. A barátaikat, rokonaikat az ellenség soraiban felismerő katonák a harcot s minden egyebet elfeledve öleléssel és csókokkal üdvözlék szeretteiket. A hagyományos értelmezés szerint az egymással szemben álló katonák egyszerre tömegesen indulnak el egymás felé, tehát a 176. sor *miles* szavát gyűjtőnévként értelmezik.¹¹ Nem kell azonban a *miles* szót feltétlenül katonák csoportjaként értelmeznünk, szólnak érvek amellett is, hogy egyetlen katona is megindíthatta a folyamatot, s rá vonatkozik az *audet transcendere vallum* kifejezés.¹² A jelenet így a mű egészének miniatűr tükörképe lesz: mozdulatlanul egymással szemben álló embertömegek indulnak meg egyetlen személy cselekedetének következtében, s ahogy Caesar a két hadsereg háborúját indította meg, itt egyetlen katona – átmeneti – békét valósított meg. A párhuzamot az *átlépés* szimbolikus gesztusa teszi igazán erőssé, a katona a sáncot lépi át az átmeneti béke megvalósításához, míg a háború kitörésében az egyik legfontosabb mozzanat a Rubico által kijelölt határ átlépése volt.

Az eposz világától egyébként sem idegen, hogy egyetlen – nem feltétlenül vezetői rangú – ember cselekedetei befolyásoljanak nagy tömegeket. Motivikus szempontból a jelenet az Iliász 4. énekével mutat párhuzamot, ahol Paris és Menelaos párbaja után a két sereg szintén tanácstalanul vesztegel: nem harcolnak, de béke sincs köztük, akárcsak a polgárháborús seregek között Lucanusnál. Ezután lövi ki Pandaros a nyílvesszőt, mely újra kirobbantja a harcot trójaiak és görögök között, azaz ott is egyetlen egyéni tett befolyásolta a két nép további sorsát. Az Iliász e jelenete ilyen értelemben alighanem hatott Lucanusra a 174–176. sor megalkotásakor.

3. Monstrator Troiae (9, 975–979)

*securus in alto
gramine ponebat gressus: Phryx incola mane
Hectoreos calcare vetat. discussa iacebant
saxa nec ullius faciem servantia sacri
'Hecceas' monstrator ait 'non respicis aras?'*

attributum praedicativumként áll, ám másodlagos jelentésként értelmezhető arra való utalásként, hogy Pompeiusnak öt felesége volt, s ezért Lucanus Pompeius utolsó feleségének nevezi Corneliát.

¹⁰ *Úgy véled, hogy a számodra gondtalan élet (lehetősége) már el is veszett, holott még mindig (győzelmi) fogadalmakat teszel? Bizonyosan tovább fogok élni, mint te, noha inkább szeretnék a (Caesar által számunkra) előkészített halállal követni téged az alvilágba, s közben érje el gyászos hírünk a messze távoli földet, mintsem az ellenségeinknek szolgálni.*

¹¹ *Így például Duff: i. m. 187. 1. jegyzet; Riley: i. m. 135. 5. jegyzet; Braund: i. m. 67. 1. jegyzet; Luck: i. m. 197. 5. jegyzet; Viansino: i. m. 321. 1. jegyzet; és Herrero Llorente (Herrero Llorente: i. m. 7. jegyzet, 2, 11) fordításai. A miles szót egyes számúként értelmezi Holgado Redondo: i. m. 183. 7. jegyzet.*

¹² *Nem szólhat e magyarázat ellen az amplexus szó többes száma sem, hiszen e főnév állhat többes számban akkor is, ha a mondat alánya egyes számú, pl: Verg. Aen. 1, 687.*

Caesar Trójában tett látogatásának történeti mintájaként Alexandros trójai útját említi a szakirodalom,¹³ elsődleges irodalmi előképének pedig az Aeneis 8. énekét tekintik, ahol Euander vezeti körbe Aeneast a jövőbeli Róma leendő helyén, s így a Caesart vezető *Phryx incolae*¹⁴ alakja Euanderével hozható párhuzamba.¹⁵ Szintén az Aeneisben kínálkozik azonban egy másik lehetséges előkép is. Caesart a *monstrator* ugyanúgy vezeti,¹⁶ mint Aeneast a Sibylla az Alvilágban, ezért élhetünk a gyanúperrel, hogy nem csupán az Euander-jelenet, hanem a 6. ének *katabasisa* is előképe lehet Caesar trójai látogatásának. A két helyszín között egyértelmű a párhuzamosság: a papnő Aeneast a halál birodalmában kalauzolja, s noha nem olyan határozottan, mint az Alvilág, tipológiailag a Caesar által bejárt Trója lucanusi ábrázolása is hasonló benyomást kelt az olvasóban. Ezt sugallják a táj ábrázolásában az *exustae* (9, 964), a *silvae steriles* (9, 966), a *periere ruinae* (9, 969) és a *manes* (9, 976) kifejezések.

A két jelenetben további párhuzamok mutatkoznak. Mind a *katabasist*, mind Caesar Trójába érkezését hajóút előzi meg: Caesar Pompeius nyomában tengerre száll, s így jut el a romvárosba (9, 950–963), míg a trójai hős Palinurus halálát követően érkezik meg Cumae partjaihoz (*Aen.* 6, 1–2), ahol a Sibyllával való találkozásával veszi kezdetét alvilági útja. A két helyszín bejárása közben „seregszemlékkel” találkozhatunk, az Aeneis alvilágjárásában többek közt a szerelmi tragédiák áldozatainak (*Aen.* 6, 445–451) és a bűnösök számbavétele (*Aen.* 6, 580–601) szerepel, míg a trójai jelenetben különböző, Caesar által meglátogatott helyszínek kapcsán nevezetes trójai személyek kerülnek felsorolásra (*Phars.* 9, 970–973).¹⁷ A *nullum est sine nomine saxum* mondat (*Phars.* 9, 973) egyértelmű, szövegszerű párhuzamot mutat Anchises beszédével, aki a majdan benépesítendő földekről így szól: *haec tum nomina erunt, nunc sine nomine terrae* (*Aen.* 6, 776).¹⁸ A helyszínek bejárásának – mely az ímént említett személyekhez kapcsolható helyszíneken kívül a Xanthus folyóval, Hektór sírjával és Zeus Herkeios oltárával egészül ki (*Phars.* 9, 975–979) – szintén van előképe az Aeneis *katabasis*ában: egy szakaszon belül gyors egymásutánban négy alvilági régiót mutat be Vergilius (*Aen.*

¹³ Zwierlein tanulmánya bemutatja a Caesar és Alexandros trójai útja közti párhuzamokat: *O. Zwierlein: Lucanus Caesar in Troja. Hermes* 114 (1986) 460–478. E párhuzamok közül Ahl monográfiájában kiemeli Lucanus költői exkurzusát, melyet azzal a történettel állít párhuzamba, mely szerint Alexandros Achilles sírját meglátogatva boldognak nevezte őt, mert egy nagyszerű dalnokot talált tettei megörökítésére: *F. M. Ahl: Lucan. An Introduction. Ithaca* 1976. 219–220. A Lucanus költői exkurzusa (9, 980–986), Caesar karaktere és Vergilius közötti kapcsolatról: *L. Thompson–R. T. Bruère: Lucan’s Use of Virgilian Reminiscence. CPh* 63 (1968) 18–19.

¹⁴ Bartsch a *Phryx incolae* tevékenységét a költőkkel állítja párhuzamba, amit többek közt az is indokol, hogy közvetlenül utolsó Caesarhoz intézett mondata után (9, 979) következik Lucanus költői exkurzusa. Ez nem áll ellentmondásban a továbbiakban leírtakkal, mivel Bartsch a *monstrator* funkciójával foglalkozott, míg e munka a célja a költői előkép találása (*S. Bartsch: Ideology in Cold Blood: A Reading of Lucan’s Civil War. Cambridge* 1997. 131–134). Ugyanerről a témáról ír Rossi, aki Bartsch eredményeit is felhasználva összefoglalást ad a *monstrator* funkciójáról, valami a 980–986 sorral kapcsolatos változatos értelmezésekről. *A. Rossi: Remapping the Past: Caesar’s Tale of Troy (Lucan „BC” 9.964–999). Phoenix* 55 (2001) 313–326.

¹⁵ A témáról összefoglalást ad: *C. Wick: Bellum civile, Liber IX. München* 2004. 405–406.

¹⁶ Véleményem szerint mindkét helyszínről elmondható, hogy az ott járó hősnek kifejezetten szüksége van egy vezetőre, akinek segítségével feldolgozhatja a látottakat, aki feltárja előtte az őt körülvevő környezet valódi mivoltát. Ezt a lucanusi Trója kapcsán többen kiemelik, például Ahl: i. m. 215. 13. jegyzet.

¹⁷ Mint arra Thompson és Bruère tanulmánya rámutat, a helyszínek megválasztása nem véletlenszerű, mindegyik valamilyen tragikus, vagy a trójai nép sorsát negatívan befolyásoló személyhez, történelemhez kapcsolódik: *Thompson–Bruère: i. m. 18. 13. jegyzet.* Ez tovább erősíti a tragikum, a halál jelenlétét a leírásban, ami szorosabbá teszi a kapcsolatot a trójai út és az alvilágjárás közt.

¹⁸ Ahl meggyőzően érvel amellett, hogy Lucanus szándékosan idézi fel Anchises beszédét ezen a helyen. Anchises olyan földekről beszél, ahol ragyogó városok emelkednek majd, ám ezek a Caesar által vívott polgárháború következtében ugyanolyan szellemvárossá alakulhatnak, mint Trója, melynek romjai közt Caesar sétál. E romok közt hevernek Zeus Herkeios oltárának darabjai, s az egykor hatalmas oltár után maradt törmelék mintha csak az egykor hatalmas, s mostanra romjaiba dőlt Tróját szimbolizálná. Ahl szerint Lucanus itt szándékosan idézi fel Herkeios oltárának említésével az Aeneis nyolcadik könyvét, ahol Euander beszédében megjelenik a Rómában Carmentis tiszteletére emelt hatalmas oltár (Verg. *Aen.* 8, 337–341). Így ha a romba dőlt Herkeios-oltár egész Trója sorsát szimbolizálja, Lucanus szándékos allúziójával s a Carmentis-oltár szándékos felidézésével Róma jövődöbeli, közelgő pusztulására figyelmeztet, melynek fő kiváltó oka maga a Pharsalia témája, a polgárháború: Ahl: i. m. 218. 13. jegyzet.

6, 426–444). A Trójában járó Caesart vezetője figyelmezteti, nehogy lábbal tapodja a *manes Hectoreost* (*Phars.* 9, 976–977). A Sibylla nem sokkal azelőtt, hogy Charon sajkájához érkezének, figyelmeztetést intéz Aeneashoz, aki megrémülve az őt körülvevő alakoktól fegyverrel kíván nekiesni az árnyaknak (*Aen.* 6, 290–294). A párhuzam egyértelmű, mind a Sibylla, mind a *monstrator Caesaris* a holtak megérintésétől tartja vissza őket.

Mindemellett a két jelenet zárlata, a távozást megelőző szakasz is párhuzamot mutat. Mielőtt Aeneas a csontkapun át elhagyja az alvilágot, Anchises monumentális jóslatot mond neki Róma eljövendő nagyságáról és a megalapítandó birodalom sorsáról (*Aen.* 6, 756–886). Trójából való távozása előtt Caesar áldozatot mutat be a római istenek „régi otthonában” (*Phars.* 9, 990–999), s hozzájuk intézett beszéde végén tömör, prófétikus kinyilatkoztatást tesz, melynek tetőpontját – s egyben zárlatát – a *Romana Pergama surgent* kifejezés képezi. Lucanus összeköti a két jelenetet: az Aeneisben az egyetlen hely, ahol Caesarról esik szó, éppen Anchises prófétikus beszéde (*Aen.* 6, 826–835), s Lucanus mintha erre válaszolna, hiszen a Pharsaliában Aeneas neve egyetlenegyszer fordul elő, méghozzá Caesar trójai beszédében (*Phars.* 9, 991). Meggyőződésem, hogy ez nem véletlen, s Lucanus szándékosan hangsúlyozta így a kapcsolatot Anchises jóslata, valamint Caesar istenekhez intézett beszéde között.

A fent bemutatott párhuzamok közül az utóbbi az egyetlen, ahol lényeges különbség fedezhető fel. Aeneas esetében a *katabasis* idején még csak a lehetőség volt meg arra, hogy világbirodalmat alapítson, így a nagyszabású – akár ígéretnek is nevezhető – jóslatot a természetfeletti szférából *kapja*, míg a hatalma csúcán lévő Caesar már a transzcendens világ felé *tesz* prófétikus ígéretet, ám a halandó fogadalma nem teljesül be.¹⁹ Ily módon a Lucanus kapcsán sokat emlegetett kontrasztimitáció segítségével a költő egymás mellett mutatja be a még meg sem alapított Róma jövőjét mind az Alvilágban, mind Euander társaságában szemlélő Aeneas, s a hamarosan végérvényes pusztulásba hanyatló Város dicső történetének kezdeteivel szembesülő Caesar alakját.

GELLÉRFI GERGŐ
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: gellerfigergo@gmail.com

¹⁹ Sőt Rossi érvelése szerint Lucanus Caesarjának szándékában sem áll teljesíteni fogadalmát. A. Rossi: The Aeneid Revisited: The Journey of Pompey in Lucan's „Pharsalia”. *AJPh* 121 (2000) 587–589.

GESZTESI ENIKÓ

A ΣΦΡΑΓΙΣ HEKATAIOS FRAGMENTUMAIBAN

Az antik görög irodalom történetében Hérodotos történeti munkájához Akusilaostól Hekataioson át vezetett az út. A milétosi Hekataios az egyik legnagyobb jelenség a korai prózairodalomban és tudománytörténetben. Az ión ἱστορίη első tolmácsolója volt a görög-perzsa háborút megíró Hérodotos számára.¹ Az első író, aki magára vállalta azt a feladatot, hogy Anaximandros kozmológiai képének az emberiségre vonatkozó részét kitöltse az οἰκουμένη, azaz az emberek által lakott földfelszín leírásának segítségével, illetve azáltal, hogy az emberiség történetére nagyobb figyelmet fordít.

Hekataios a Kr.e. VI. század közepén, az 560–550-es években született² arisztokrata családból, bejárta a perzsák befolyása alatt álló területeket, részt vett az iónok perzsák ellen indított felkelésében, történetíró lett, majd Kr.e. 494 után eltűnik a szemünk elől.

Az antik tradíció három művét ismeri a milétosinak. Ezekből a művekből Jacoby³ 373 töredéket idéz,⁴ közülük 311 Stephanos Byzantionnál őrződött meg, Strabontól 8, Pausaniástól 4, Athenaiostól 8, a többi mind grammatikusoktól (lexikographusoktól és scholiastáktól) való. Vannak, akik két művét különítik el a töredékek alapján, s vannak, akik úgy tartják, hogy inkább három munkáról kell beszélni Hekataiosnál. Az antik tradíció mindazonáltal három munkáját említi. Az első egy kijavított térkép (πίναξ),⁵ amelyet Anaximandros nyomán készített. A testimoniumok leírása szerint Homéros, majd az ő munkáját folytató Anaximandros, illetve a vele egy városból származó Hekataios voltak a földrajz első művelői.⁶ Anaximandros először vázolta fel a lakott földet, majd Hekataios, aki sokat utazott, kijavította és pontosította elődje munkáját.⁷ (Ezt a térképet vihette magával Aristagoras, amikor Kleomenés spártai királyhoz utazott.⁸) Egy testimonium, művét nem említve, csak azt hangsúlyozza, hogy a milétosi főként a kerek lakott világ keleti részével foglalkozott, kutatásaiban inkább e területek érdekelték.⁹

¹ C. Schick: Studi sui primordi della prosa greca. Archivio Glottologico Italiano 40 (1955) 95: Hekataios volt a legnagyobb elődje, a szerző hivatkozik H. Diels hasonló kijelentésére H. Diels: Herodot und Hekataios. Hermes 22 (1887) 411.

² W. Spoerri: Hekataios. Der Kleine Pauly. München, Band 2. 977. S. West: Herodotus' portrait of Hecataeus. Journal of Hellenic Studies 111 (1991) 155: az 5. század elején már nem volt nagyon fiatal; W. A. Heidel: Hecataeus and Xenophanes. AJPh 64 (1943) 262.

³ A testimoniumok és a fragmentumok két jelentős kiadása: C. Müller: Fragmenta Historicorum Graecorum (FHG). I. Parisiis 1841; F. Jacoby: Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist) I. Berlin 1923. A dolgozat során Jacoby beosztását vettem alapul, mert Jacoby az akusilaosi és a hekataiosi töredékek esetén is logikus rendszerbe rendezte a hagyományozott töredékeket.

⁴ O. Musso: Un nuovo frammento di Ecateo Milesio? Athenaeum 61 (1973) 409–410. Még egy töredéket javasol a Περίγηγσις fragmentumainak sorába a libyai területek egyik népével kapcsolatban (Ψύλλοι). E. Livrea: P. Laur. Inv. II/29: Ecateo? ZPE 39 (1980) 80: a szerző még egy Jacobynál nem szereplő fragmentumról beszél, melyet ión nyelvezete miatt, s mivel a stílusa a *periégésis* jeleit hordozza, Hekataios alkotásának tart (a papirusz szövege és a kommentár 76–80). Egy év múlva R. Führer azt bizonyítja, hogy a fragmentum hexameterben íródott, s néhány sora hésiodosi jellegű. R. Führer: Hexameterfragment in Forenz. ZPE 41 (1981) 61.

⁵ P. Tozzi: Studi su Ecateo di Mileto. V. La fortuna. Athenaeum 55 (1967) 322; Heidel: i. m. 262–263.

⁶ Jacoby T11ab.

⁷ Jacoby T12ab.

⁸ Hérod. V 49.

⁹ Jacoby T14: ...τὰ δὲ πρὸς ἀνατολὰς Ἑκαταῖος (sc. ἐχέγρασαι)...

Hekataios másik műve, amelyből a legtöbb töredék maradt fenn, két címen ismert számunkra. Az egyik a Περίοδος γῆς, a másik pedig a Περιήγησις.¹⁰ Ez a cím sokkal gyakoribb és általánosabban használt, mint az előbbi. A Περίοδος cím inkább a lexikographusoknál jelent meg,¹¹ és kronológiailag korábbi. A Περίοδος γῆς cím pedig főleg a testimoniumokban fordul elő.¹² Ez az alkotás a másik kettőnél nagyobb jelentőségű,¹³ mi több, elmondható, hogy e mű nyomán tartják Hekataioszt a görög földrajz megalapítójának.¹⁴ A történelem és a földrajz e munkában szorosan összekapcsolódott, sőt minden bizonnyal a térkép és ez a geológiai alkotás egymásra épült és kiegészítette egymást. A munka két könyvből áll,¹⁵ amit a kutatók egy része szerint szerzője aligha jelölt közös címmel.¹⁶ A kutatók másik csoportjának véleménye alapján ezt a könyvbeosztást a mű terjedelme tette szükségessé, léte tükercsen lehetett csak megörökíteni, és a felosztás egyértelműen Hekataios idejére nyúlik vissza.¹⁷

A Hekataiosnak tulajdonított töredékek kétségtelenül két csoportra oszthatók, de a fragmentumok megoszlása a két fő munka között nagyon egyenlőtlen. A fennmaradt 373 töredék közül 35 sorolható abba a munkájába, amely négy könyvből állt (a felosztás minden valószínűség szerint nem Hekataiosra megy vissza), és három címen vált ismertté: Ἱστορίαι, Ἡρωολογία és Γενεαλογία. Ha azt a 12 töredéket vesszük, amelyek a munkát cím szerint említik (frg. 1–12), azt látjuk, hogy a szerzők a Ἱστορίαι¹⁸-t négyszer, a Ἡρωολογία¹⁹-t mindössze egyszer, és a legtöbbszor, összesen hétszer a Γενεαλογία²⁰-t nevezik meg Hekataios munkájának címéül. A Ἱστορίαι címmel azért találkozhatunk, mert az ókori historiográfiában gyakran nevezik így a történeti munkákat. A töredékek legnagyobb részében használt Γενεαλογία cím fennmaradását az magyarázza, hogy miként a töredékek elemzése nyomán Akusilaosnál is láthatjuk, a korai történeti munkákban genealógiákat írtak a szerzők. Tehát e cím alkalmazását formai okokkal magyarázhatjuk.²¹ Hekataios műve pedig alighanem tartalma alapján²² kapta a Ἡρωολογία²³ címet, mint ahogyan a fiatalabb Anaximandros munkáját is így említik,²⁴ bár ez nem olyan cím, amit egy modernebb, elődeit sok tekintetben meghaladni kívánó alkotó műve megkövetel.

A Γενεαλογία²⁵ négy könyvben íródott.²⁶ A szakirodalom egyetért abban, hogy a Periégēsis volt a korábbi munka, Kr.e. 510 körül íródott, a Γενεαλογία-t valamivel később, Kr.e. 490 körül

¹⁰ E. Moscarelli fesorolja műveit, a művét „carta geografica”-nak nevezi. E. Moscarelli: Ecateo: verifiche e proposte. Atti della Accademia Pontaniana 42 (1993) 129–146. 138–141.

¹¹ Harpokratēs, Athēnaios, Suda.

¹² Athēnaios, Harpokratēs, Stephanos Byzantinos.

¹³ W. Schmid–O. Stählin: Geschichte der Griechischen Literatur I. München 1929. 697.

¹⁴ H. Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München 1962. 390; Heidel: i. m. 263–265. Xenophanēs azért kedvelhette és vett át anyagokat Hekataiosztól, mert mindketten hittek egy egységben. Hekataiosnál az általa megismert világ egy egység, Xenophanésnél pedig az Isten és a világ alkot egy egységes egészet.

¹⁵ A szakirodalomban azonban létezik olyan elképzelés is, hogy a mű egyetlen könyvből állt.

¹⁶ M. Nink: Die Entdeckung von Europa durch die Griechen. Basel 1945. 15–16; Fränkel: i. m. 391; Tozzi: i. m. 326.

¹⁷ K. v. Fritz: Die Griechische Geschichtschreibung. Band I. Von den Anfängen bis Thucydides. Text. Berlin 1967. 53–54; G. Nenci: Eracle e Cerbero in Ecateo Milesio. Parola del Passato 41 (1955) 130–136.

¹⁸ Jacoby frg. 1b; frg. 2; frg. 4; frg. 5.

¹⁹ Jacoby frg. 8.

²⁰ Jacoby frg. 3; frg. 6; frg. 7; frg. 9–12.

²¹ Tozzi: i. m. 325–326.

²² Harpokratēs s. ἀδελφίζειν: ἥρω ἐλεγεῖων.

²³ Ez a cím Schmid–Stählin: i. m. 696 lábjegyzete szerint Müller konjektúrája a Harpokratēs által, az előző lábjegyzetben hagyományozott kifejezés (ἥρω ἐλεγεῖων) helyett.

²⁴ Athenaios XI 498B.

²⁵ A kutatás számára felhasználható legfontosabb szakmunkák: F. Jacoby: Die Fragmente der Griechischen Historiker I. Berlin 1923. 7–16; F. Jacoby: Kommentar. Berlin 1923. 318–328; F. Jacoby: Hekataios. PWRE 7 1912 2733–2748; K. v. Fritz: i. m. 65–76; Band II. Anmerkungen 48–53; Fränkel: i. m. 395–398; A. Lesky: Geschichte der Griechischen Literatur. Bern 1971. 257–258; Schmid–Stählin: i. m. 696–697; S. Mazzarino: Il pensiero storico classico I. Bari 1966. 70.

írhatta a milétosi, de legkésőbb az V. század első felében.²⁷ A Γενεαλογίαι már történelmi könyv, amely a múlt különböző eseményeit foglalja össze, azt igyekszik felmutatni, ami ténylegesen volt, mindezt geológiai keretbe ágyazva, a Περιήγησις pedig annak leírása, ami a jelenben a lakott világról ténylegesen tudható. Ez a tény is azt támasztja alá, hogy a Γενεαλογίαι volt a későbbi, már kiforrott munka.

E művek ismertetése során vetődik csak fel igazán a kérdés, hogy rendelkezhetett-e Hekataios olyan programadó sorokkal, gondolatokkal, amelyekkel a későbbi nagy görög történetírók, mint például Hérodotos és Thukydides kezdték történeti munkáikat. Másképpen megfogalmazva a kérdést: Hekataios egyáltalán újított-e valamit, vagy sem, és melyik művében. Mivel a Περιήγησις-ben ilyen programadó egységet, illetve σφραγίς-t nem fedezhetünk fel, a fenti kérdések megválaszolásához érdemes az író Γενεαλογίαι című művének bevezetőjéhez folyamodni, s azt alapos elemzés alá vonni.

A frg. 1 prooimionnak²⁸ tekinthető Hekataios Γενεαλογίαι című művéhez. Ez a néhány sor azért is nagyon jelentős, mert programszerű gondolatokat mutat, s mint majd látszik, kapcsolódik mind az irodalmi elődök, mind pedig Hérodotos irodalmi elképzelésihez egyaránt.

Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται † (1) τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι (2) † οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, (3) ὥς ἐμοὶ φαίνονται (4), εἰσίν.

A milétosi Hekataios így beszél: ezeket úgy írom meg, ahogyan nekem igaznak látszanak, ugyanis a görög elbeszélések nagy számúak, és nekem nevetségesnek látszanak.
(frg. 1a)²⁹

Ugyanez a gondolat, ugyanez a tartalom figyelhető meg Hésiodosznál is:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εἴτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

*Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,
tudjuk zengeni mégis a színgazat, ha akarjuk!*

Hés. Th. 27–28 (Ford. Trencsényi-Waldapfel I.)

Megfelel továbbá e mondat a szinte közmondásként használt πολλὰ ψεύδονται ἀοιδαὶ kifejezésnek.

²⁶ A négy könyvre osztás minden bizonnyal nem Hekataios munkájának eredménye, de a szakirodalomban általánosan elfogadott.

²⁷ Jacoby Komm. 319: „...die *Ἱστορίαι* scheinen auch danach später als die *Periegesis*.”; Mazzarino: i. m. 1966 70; Schmid-Stählin: i. m. 694.

²⁸ Jacoby PWRE 7 1912 2738; Jacoby Komm. 319; R. Nicolai: Pater semper incertus. Appunti su Ecateo. Quaderni urbinati di cultura classica. N. S. 56 (1997) 151; The Cambridge history of classical literature. I. The Greek literature. Ed. P. E. Easterling–B. M. W. Knox. Cambridge 1985. 431; A Momigliano: Il razionalismo di Ecateo di Mileto. Athene e Roma N. S. 12 (1931) 133–142; Fränkel: i. m. 394–395; G. de Sanctis: Intorno al razionalismo di Ecateo. Rivista di Filologia ed istruzione classica N. S. 11 (1933) 1; G. Nenci: Un risposta Delfica alla metodologica ecataica (Pind. Olymp. I. 28–36) Critica Storica 3 (1964) 269–286: a bevezetőt vizsgálja alaposan; P. Tozzi: Studi su Ecateo di Mileto II. Ecateo e la cultura Ionica. Athenaeum 41 (1963) 325; P. Tozzi: Studi su Ecateo di Mileto III. Lingua e stile di Ecateo. Athenaeum 42 (1964) 105; P. Tozzi: Studi su Ecateo di Mileto IV. La ΙΣΤΟΡΙΗ di Ecateo. Athenaeum 44 (1966) 53.

²⁹ Frg. 1b ismétli a *prooimion* első szavait, Démétrios *De elocutione* című, a stílussal foglalkozó művében azért emeli ki a szavakat, mert az első négy szó egy kólonnak felel meg: „Ezek a kólonok egy gondolatot akarnak elkülöníteni, olykor egy teljes gondolatot, mint ahogyan Hekataios beszél történeti művének az elején: »A milétosi Hekataios így beszél.«”

Le kell szögezni, hogy a *frg.* 1 első olvasatra is egy programot adó, illetve programul szolgáló sort jelent. Az első különban mindjárt meghatározza, hogy ki és melyik városból írja ezt a művet, ez tulajdonképpen egy σφραγίς, miként azt az ókorban már látták, ez tükröződik a *frg.* 1c-ben:

καίτοι τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὅποσοι τινὰ ἔδοξαν ἔχειν δύναμιν ἢ περὶ ποίησιν ἢ καταλογάδην συγγράφοντες, καὶ πρῶτον καὶ τελευταῖον τὸ ἑαυτῶν ὄνομα γραφόντων, ... ὥσπερ Ἑκαταῖος τε καὶ Ἡρόδοτος καὶ Θουκυδίδης.

...noha a többiek mind, akikkel kapcsolatban úgy ítélték meg, hogy van valamilyen tekintélyük vagy a költészet vagy a próza tekintetében, a /művük/ elején vagy a végén a maguk nevét leírták..., miként Hekataios, Hérodotos és Thukydídész.³⁰

A következő érdekesség a μυθεῖται igealak³¹ A harmadik személyű kifejezőmód a munka monumentalitására, ünnepélyességére utal, ami azt hangsúlyozza, hogy a szerző meghal, de megmarad művének ábrándja.³² E. Bickerman³³ ugyanezt a jelenséget véli felfedezni a keleti történelem nagy alakjaival kapcsolatban is.³⁴ Kyros és Dareios esetében a dokumentumok autentikusságának bizonyítása céljából használt formulák a következők voltak:

οὕτως εἶπεν Κύρος·
βασιλεὺς Βασιλέων Δαρείος ὁ Ὑστάσπεω Γαδάτα τάδε λέγει.

A kifejezés először a szóbeli híradások jellegzetessége, később írásban alkalmazták, főleg levelekben, mint például abban a levélben, amit Gadatának írt Dareios. Hérodotos is átveszi és használja a szerkezetet:³⁵

Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, Μαρδόνιος τάδε λέγει·
Hérod. VIII 140

Hérodotosnál tehát két formula is használatos, ti. hogy „X így beszél”, „X ilyen dolgokat mond”, majd ezt követően egyes szám első személyben folytatja a mondanivalót. Úgy tűnik, hogy ez szokványos bevezetés egy szóbeli üzenethez vagy levélhez. Hérodotos követi ebben a gyakorlatban Thukydídész is, aki például az első könyvben a következőket mondja:

„ὥδε λέγει βασιλεὺς Ξέρξης Πανσανί.”
Thuk. I 129

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy ezt a formulát használták a történetírók a Kr.e. V. században a keleti és a nyugati területek közötti üzenetváltások kapcsán és a levelezésekben. Érdekes, hogy később a λέγει ige lesz általános. Miért használta Hekataios a μυθεῖται igét? Mit akart vele a szerző kifejezni? Egyik magyarázat lehet, hogy az eddigi írókhoz és stílushoz való tartozását akarta kifejezni vele a milétosi, ugyanis a homérosi eposzokban gyakran használt kifejezésről van szó.³⁶ Valószínűbbnek látszik azonban, hogy egy keleti faktort követ a kifejezés, esetleg az író a munkát üzenetnek szánja, mégpedig az igét harmadik személyben használva üzen arról, hogy autentikusságát kívánja kiemelni a történetírás történetében először.

³⁰ Ugyanígy σφραγίς olvasható még *frg.* 18; *frg.* 27–28.

³¹ A *frg.* 1 μυθεῖται igéjével és 3. személyével foglalkozik A. Corcella: Ecateo di Mileto così dice. Quaderni di Storia 43 (1996) 295–301. Corcella a cikkben érdekes párhuzamokat talál Hekataios kifejezése és a keleti illetve görög irodalom néhány szerzője között. *Nenci* i. m. 272: homérosi helyeket sorol, ahol ez az igealak használatos: *Il.* I 74; VII 284; *Od.* I 124; II 202 és 373; IV 152; VIII 497.

³² J. Svenbro: Storia della lettura nella Grecia antica. Roma–Bari 1991. 149–150.

³³ E. Bickerman: The Edict of Cyrus in Ezra. Studies in Jewish and Christian History I. Leiden 1976. 72–108; J. T. Greene: The role of the messenger and the message in the Ancient Near East. Atlanta 1989. 86–87.

³⁴ A ὥδε alak Hérodotosnál a ἦδε alakban köszön vissza (Hérod. I 1).

³⁵ Hérod. V 24; VIII 68a.

³⁶ Hom. *Il.* VII 76; XI 201.

mondatot két szó uralja: α τὰδε és α ὥς μοι δοκεῖ. Ezekkel a kifejezésekkel alárendeli a történelmi perspektívát a saját, egyéni látásmódjának (α δόξα-t nem tudta kizárni).

Az összehasonlítás eredményeként megállapíthatjuk, hogy Hérodotos prooimionjában kettősség figyelhető meg. Az egyik hatás Hekataiosé, akitől a halikarnassosi a kutatási kedvet, az igazság utáni vágyat örökli, valamint a σφραγίς-t. A másik szerző, akinek hatását felfedezhetjük a Hérodotosi prooimionban, Homéros. Az egész mondat egy egyszerű homérosi prooimionra emlékeztet minket. Homérosnál ennek három eleme van, a mûzsák segítségül hívása, a téma felvázolása és az okok feltárása. A második egységben található Hérodotosnál is a téma megjelölése (a hellének és a barbárok közti háború), a harmadikban pedig a háború okainak feltárása. Hérodotos azt emeli ki, hogy nem kíván foglalkozni mással, csak a jelennel, s csak az emberi dolgokkal és történésekkel. Átveszi tehát az epikus és a történetírói hagyományokat is, de mindkettőt meg kívánja újítani.

A fenti elemzés alapján úgy véljük, hogy Hekataios terve és célja is ugyanaz, mint Hérodotosé, az igazság keresése, de ő még nem jut el α ιστορίας ἀπόδοξις-ig. Hérodotos mégis maga előtt tudta a kezdő sorainak megírásakor Hekataios történelmi művének elejét, miként Thukydídész⁴³ Hérodotosét.

DR. GESZTESI ENIKŐ
Garay János Gimnázium, Szekszárd
E-mail: gesztesie@tolna.net

⁴³ Thuk. I 22: οὐδ' ὥς ἐμοὶ ἐδόκει. Ezzel a kifejezéssel fordul szembe Thukydídész a hekataiosi δόξα-val.

HAJDÚ ATTILA

„MI SOLI CAELI MAXIMA PORTA PATET”

A MEGISTENÜLÉS LEHETSÉGES ÚTJAI A SCIPIO AFRICANUSSZAL KAPCSOLATOS
KARIZMATIKUS KÉPZETEKBE

Róma a Földközi-tenger keleti medencéjének meghódítása során szembesült először az apoteózis képzetével. Ennek ellenére, ahogy azt Gradel találóan megfogalmazta, a római *res publica libera* a halandó ember isteni tiszteletének lehetőségét megvetette és elutasította, ennek valódi elfogadása egészen Iulius Caesar diktatori megbízatásáig váratott még magára. Gradel érvei közül a római és görög kultúra elválaszthatatlan egységének hangsúlyozását érdemes megfontolunk, amivel egyúttal azt is állítja, hogy az uralkodókultusz római megalapozása a római vallásos gondolkodásban csak a görög hatások érvényesülésével kezdődhetett el.¹

Mégsem veti el annak a lehetőségét, hogy e jelenség gyökerei már Caesar előtt is megvoltak. Gradel a római uralkodókultusz csíráinak lehetséges megnyilvánulási formáit a *domus* szférájában feltételezi. A *pater familias* mintegy *monarcha* gyanánt rendelkezik háznépe felett, a családfeje *genius*ának tisztelete és kultusza szervesen összefonódott a *domus* és a *familia* egységének megőrzésével. A genuin római vallásosság még a klasszikus görög gondolkodásban meglévő hērōsz-kultuszt sem ismerte, így – annak eredeti jelentésében – az isteni szülőtől való származás képzetét sem.² Az ideológia a görög kultúra terjedésével párhuzamosan terjedt: elfogadására a görög és kis-ázsiai területeken virágzó hivatalnok-kultusz keretei adhattak lehetőséget. *Roma* perszonifikált alakjával karöltve égi hatalommal ruházzák fel az ott tevénykedő római hivatalnokokat. A *magistratus*-kultusz legszembetűnőbben az epigramma-költészetben és numizmatikai emlékekben figyelhető meg. Hogy egy példát is hozzunk az előbbire: az isteni Titus Flaminiust³ az *Aeneadák* vezéréként aposztrofálták, s ezt a jelzőt a keleti monarchiákban elsőként érdemelte ki.

A pun és makedón háborúk korában kerülnek felszínre azok a karizmatikus képzetek, melyeknek segítségével új szerepkörben tűnhetnek fel a korszak legnagyobb *imperatorai*.⁴ Közülük ezúttal Scipio Africanusnak karizmatikus alakjának megrajzolására teszünk kísérletet.

A Zamánál diadalmaskodó *imperator*t a történeti hagyomány mintegy félistenként, de legalábbis az égiek kegyeltjeként jeleníti meg. Legendájának részletei már-már a *panegyricusok* hangvételében emlegetik, s hangsúlyozzák, hogy az egész Scipio-nemzetség különleges isteni figyelemben részesül. E történetekben Iuppiter és Neptunus kegyét élvezi, sőt legendáiban olykor a főisten fiaként jelenik meg. Ezekkel a képzetekkel hozható kapcsolatba Ennius Scipio-epigrammája is, mely már a hadvezér istenné válását is előrevetíti.⁵ Ezzel kapcsolatban két kérdés merül fel. Az első az,

¹ I. Gradel: *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford 2002. 32–33.

² Gradel: i. m. 32–33.

³ A *chalcisiak* egyik hálaadó énekükben Zeusszal, *Roma* és *Fides* perszonifikált alakjaival egyetemben dicsőítették Flaminiust. Titus az isteni jelzőt a hellének felszabadításával érdemelte ki (Plut. *Tit. Flam.* 16). L. R. Taylor: *The Divinity of the Roman Emperor*. Philadelphia 1975². 35–36.

⁴ A hadvezérek karizmatikus képéhez bővebben I. M. Jaczynowska: *La genesi repubblicana del culto imperiale. Da Scipione l'Africano a Giulio Cesare*. Athenaeum 63 (1985) 285–295. C. J. Classen: *Gottmenschen in der römischen Republik*. In: C. J. Classen: *Die Welt der Römer: Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion*. New York–Berlin 1993. 12–38.

⁵ Taylor: i. m. 55–56; Jaczynowska: i. m. 285.

hogy helytálló-e a feltételezés, hogy a róla szóló legendák és Ennius epigrammája együttesen elég volt egy római megistenülési képzet alapjainak lerakásához? Továbbá állíthatjuk-e azt, hogy a pun háborúk egyik kiemelkedő hadvezérének alakja mérföldkö a római uralkodókultusz történetében?

Első lépésként tekintsük át, milyen lehetséges útjai lehettek egy halandó isteni szerepkörben való megjelenítésének.

Az ókori görög uralkodókultusz kibontakozását a szakirodalom egybehangozón III. Alexandros politikai pályájához köti.⁶ A kutatás több tényezőt említ azzal kapcsolatban, hogy milyen vallási hagyományból táplálkozik a hellénisztikus kor apoteózis-képzete. A homérosi *héros*-ideáltól az atléta körül a klasszikus korban kialakult vallásos tiszteleten át az egyiptomi és perzsa vallásos hagyományokig. Alexandros jelenvaló isteni mivoltának mégsem volt intézményes kerete, nem alakult ki kultusza, nem rendelkezett hivatalos papsággal, s – mint köztudott – a makedón elit ellenállásán megbukott. A Nagy Sándorral kapcsolatos karizmatikus képzetek, melyekbe már eredeti formájukban is keleti elemek keveredtek, továbbélnek az utódállamokban. Hadvezérei az „*imitatio Alexandri*” szellemében váltak valós, legitim uralkodókká. Az istenné válás képzete a hellénisztikus királyságokban a területi széttagoltság miatt helyi árnyalatokkal színeződik átláthatatlanul sokszínű hagyományt hozva létre.⁷

Az istenné válás képzetének csírái a római hagyományban szintén kimutathatóak az alexandrosi apoteózistól függetlenül. A honfoglaló Aeneas és a városalapító Romulus alakja misztikus ködbe burkolódik: haláluk utáni titokzatos eltűnésüket az ókori források az égbe emelkedésükkel – azaz istenné válásukkal – magyarázzák.

E romanizálódó apoteózis vizsgálatának kiindulópontját Ennius költői és római műfajteremtő tevékenysége jelentheti. *Annales*-ében a városalapító Romulus megistenüléséről a következőképpen nyilatkozik: *Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum / degit*.⁸ Vajon milyen ideológiai-vallási előképek alapján vált Romulus istenné? Az alapos görög műveltséggel rendelkező Ennius tudatosan támaszkodott azokra a Héraklészről szóló görög mítoszokra, melyeket a Kr.e. 3. századi Itáliában különösen a sztoikus filozófusok taglaltak sokat. Ennius a Kr.e. 4–3. században működő *Euhémeros* Ἱερὰ Ἀναγραφὴ című művének lefordításával (az enniusi változat címe *Sacra Historia* volt) új vallási képzeteket honosított meg Rómában: az istenek az ősidőkben élt emberek voltak, akiket haláluk után érdemeik folytán istenné emeltek. Ily módon Ennius a Rómában is tisztelt istenek mögött valódi, történelmi személyeket látott, s ezzel új megvilágításba helyezte isteni természetüket.⁹ Ennius munkái alighanem nagy hatást gyakoroltak a korabeli vallásos képzetekre, s az euhémérizmus ilyenformán eredetileg akár az uralkodók isteni szerepkörben való feltüntetését is igazolhatta.

A megistenülés enniusi modelljével kapcsolatban fontos adalék a költő már említett Scipio-epigrammája is. Anton Elter az enniusi apoteózis önálló típusát vélte felfedezni a költeményben.¹⁰ Scipio Africanus Maior dicső tetteivel érdemelte ki az istenek közé emelkedést. Állítását a *Suda-lexikon* egy megjegyzése is igazolhatja:

Ἐννίος... Σκιπίωνα γὰρ ᾗδων καὶ ἐπὶ μέγα τὸν ἄνδρα ἐξῆραι βουλομένους... καὶ κλέος ἄνδρὸς πυργῶσαι.¹¹

⁶ Bövebben I. F. Taeger: *Charisma I. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*. Stuttgart 1960.

⁷ U. Wilcken: *Zur Entstehung des hellenistischen Königs-kultes*. In: *Römischer Kaiserkult*. A. Wlosok (ed). Darmstadt 1978. 218–219. 237.

⁸ *Enn. Ann. frg. 116–117 Skutsch. Taylor*: i. m. 43. G. Sigwart: *König Romulus bei Ennius*. In: *Klio* 17 (1921) 30.

⁹ W. J. Dominik: *From Greece to Rome: Ennius' Annales*. In: *Roman Epic*. A. J. Boyle (ed). London 1993. 49. J. K. Newman: *Ennius the Mystic II*. *G&R* 14 (1967) 46–47.

¹⁰ A. Elter: *Donarem pateras II.2* (Hor. *Carm.* 4, 8). Bonn, 1907.

¹¹ *Suda* 1348.1–6.

Az epigramma fennmaradt szövege, mely részben Cicerónak¹², részben Senecának¹³ köszönhetően maradt ránk:

*hic est ille situs, cui nemo civis neque hostis
quibit pro factis reddere opis pretium.
a sole exoriente supra Maeotis paludes
nemo est qui factis aequiperare queat.¹⁴
si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est,
mi soli caeli maxima porta patet.¹⁵*

Már magára a szöveg pontos műfaji meghatározására is több javaslat született. A régebbi szakirodalom álláspontja szerint Ennius *saturáinak* egy töredékével van dolgunk. Ezt az elméletet *Diomedes* egyik idézetére alapozták, amely kontextusban a következő megjegyzés szerepel: *ex variis poematibus constabat* (486 K).¹⁶ A mai kutatás álláspontja teljesen más: az elégius distichonban írt epigrammát már különálló darabnak, esetleg a Scipio-nemzetség sírfeliratának gondolják. A költeményben Ennius egyedi költői megoldást alkalmaz: beszélteti az elhunyt hőst, s megjósoltatja vele saját halhatatlanságát. Ebből kiindulva a költemény végső számadás Scipio tetteiről, lényegében *panegyricus*-epigramma. A vers Scipio emberi léptéket meghaladó hőstetteinek és saját megistenülésének állít örök emléket fennkölt és magasztos stílusban.¹⁷ A költemény karizmatikus képzetek szempontjából való interpretációjához fontos, hogy áttekintsük, milyen előképek alapján íródhatott. Az egyik mérvadó feltételezés szerint Ennius a messénéi Alkaios V. Philipposról írt epigrammájáról mintázhatta Scipióról szóló költeményét.¹⁸

Μακύνου τείχη, Ζεῦ Ὀλύμπιε· πάντα Φιλίππῳ
ἀμπατά· χαλκείας κλέϊε πύλας μακάρων.
χθὼν μὲν δὴ καὶ πόντος ὑπὸ σκίπτροισι Φιλίππου
δέδμηται, λοιπὰ δ' ἄ πρὸς Ὀλυμπον ὁδός.¹⁹

A kutatás a görög epigrammát egyöntetűen ironikus hangvételűnek tartja. Zetzel ennek fényében vetette össze a görög költeményt Ennius epigrammájával arra a kérdésre keresve a válasz, hogy van-e létjogosultsága, hogy Scipio égbeemelkedését is ironikusan értelmezzük. Szerinte az ennisi epigrammában még feltételezett előképénél is szembeötlőbb az ironia, amennyiben Scipio személyesen jósolja meg saját istenné válását. Az ironikus értelmezés lehetőségét másrészt arra alapozta, hogy Ennius legfőbb patrónusai nem a Scipio-család tagjai voltak, hanem az *Annales*-ben megjelenő Fulvius Nobilior.²⁰ Ha viszont ez így van, hogyan lehetséges, hogy Ennius Scipióról írt dicsőítő epigrammáját? A költő Homéros hőseinek mintájára a közelmúlt és a jelen római elitjének képviselőit emelte isteni hősökké. A római-pun háborúk kiváló lehetőséget biztosítottak arra, hogy a harc hőseit Ennius párhuzamba állítsa Homéros hőseivel. Így kerülhetett érdeklődésének középpontjába korának legnagyobb hadvezére, Scipio Africanus.²¹ Zetzel állításainak felülvizsgálata nem tartozik szorosan dolgozatunk tárgyához, mégis fontosnak tartjuk leszögezni, hogy az öndicsőítés túlzó mivoltát az epigramma szövegét idéző szerzők közül senki sem emeli ki, és föl sem merül bennük, hogy a gúny szándéka szülte volna a költeményt.

¹² Cic. *de leg.* 2, 22, 57.

¹³ Sen. *Epist.* 108, 32.

¹⁴ Enn. *Epigr.* frg. 3 [19], 4 [21].

¹⁵ Enn. *Epigr.* frg. 4 [23].

¹⁶ C. T. Cruttwell: *A History of Roman Literature from the earliest period to the death of Marcus Aurelius.* New York 1897. 78.

¹⁷ C. Pascal: *Lo „Scipio” di Ennio.* Athenaeum 3 (1915) 393–395.

¹⁸ J. E. G. Zetzel: *The Influence of Cicero on Ennius.* In: W. Fitzgerald, E. Gowers (edd): *Ennius Perennis. The Annals and Beyond.* Cambridge 2007. 14–15.

¹⁹ Alcaeus 1, AP 9. 518, HE 14–17.

²⁰ Zetzel: i. m. 16.

²¹ Dominik: i. m. 49.

Anton Elter Romulus és Scipio megistenülésének motívumait vetette össze Horatius egyik ódája²² és Lactantius²³ egy megjegyzése alapján. Elter a következőkre jutott. Scipio apoteózisa csak Romulus megistenülésének leírása után és annak mintájára jöhetett létre.²⁴ Ennius Scipiójában a horatiusi ódához hasonló *hérós*-kánont feltételezett Liber, Aeacus, a Dioskurosok, Hercules és Romulus megjelenítésével. Elter állítása szerint ezt a kánont a későbbi római írók is elfogadták, s nemcsak a császárok megistenülésében, hanem a keresztény szentek karizmatikus alakjának formálódásában is fontos szerephez jutott.²⁵ Elter kijelentései azonban árnyalásra szorulnak.

Az epigrammában Ennius a „*fas*” kifejezéssel mintegy csak lehetőségként veti fel Scipio égbe emelkedését *virtusa* és hőstettei által. Mindezt alighanem merő óvatosságból tette, hiszen egy élő ember istenítése még egyáltalán nem magától értetődő a korabeli rómaiak szemében. Scipio megistenülésére azonban Ennius további töredékeiben nem találunk utalást, sőt Cicero és Horatius sem megistenült *hérósként* köszönti.²⁶

Az enniusi költeményben a „*caeli porta patet*” Héraklészre mint az égi kapuk őrzőjére utalhat. E mitológiai kép Homérosig nyúlik vissza, vagyis használatából nem következik olyan egyértelműen, mint amilyen határozottan Elter állítja, hogy Scipio apoteózisa Romulus megistenülésének korai visszhangja lenne.

Ami Horatius ódáját illeti: Romulus példája egyértelműen Ennius hatását mutatja. A Romulus mellett felsorakozó görög hősök szintén a költészet révén váltak istenné. Horatius költeménye tehát Ennius eposzára visszautalva, a korai római idők példáira hivatkozva készíti elő a hősi apoteózist.²⁷ Galinsky értelmezésében azonban Scipio számára nem elég az Ennius által megalkotott sírfelirat, sőt önmagában a hőstettei sem biztosítanak helyet számára az égilakók közt. A halhatatlanságra csak e két tényező együttes jelenlétével formálhat jogot: tehát ha az elért hőstetteket *Calabria Múzsái* is dicsőítik.²⁸

Scipiót a történeti hagyomány már ifjúkorától kezdve egyfajta isteni hatalommal ruházta fel, s mindenben megfelel a köztársaságkori szerencsés és isteni támogatást élvező hadvezér képének. Vázoljuk fel most már Scipio képét a fentebb tárgyalt minták figyelembe vételével a történeti források alapján. Scipio Kr.e. 210-ben proconsuli hatalommal felruházva lép Hispánia földjére, hogy Hasdrubal támadásait visszaverje. Carthago Nova bevétele után lehetősége nyílt rá, hogy tetteit Hercules tetteihez hasonlónak ábrázolják. Hannibál és Anthiochos legyőzése után a római világhatalom egyik megalapítójaként már Alexandros karizmájára is jogot formált. Ezután fivérével politikai viták keresztüzebe került, s haláláig a politikai élettől visszavonultan élt Liternumban. A halálával kapcsolatos spekulációk miatt Scipio ismét a figyelem középpontjába került, ami lehetőséget teremtett isteni alakjának megrajzolására.²⁹ A Scipióról szóló legendákról a császárkorban működő *Gellius* tudósít minket, miszerint már korábban, C. Oppius és I. Hyginus jegyezt le teljes életrajzot. A

²² Hor. *Carm.* 4, 8.

²³ Lact. *Inst.* 1, 18, 13.

²⁴ Az *Annales* Romulusra vonatkozó szöveghelyéből kiindulva kimondta, hogy Romulus lehet az első a római irodalomban, akivel kapcsolatban megistenülésről beszélhetünk. Ezzel azt is állítja, hogy az apoteózis megjelenítésének ebben a korban nem volt más módja, mint az, hogy a költő valamely ismert és elismert *héróshoz* – mint előképhez nyúljon vissza. Romulus égbe emelkedésének mintái a görög mítoszokból ismert félistének apoteózisai. Elméletét a Horatius ódájában megjelenő *hérós*-ciklusra alapozta: Romulus alakja mellett megjelenik Hercules, Dioskurosok és Liber alakja. Ezen előképek teremtenek Romulus számára alapot az istenekkel való azonosuláshoz. Elter tehát joggal feltételezheti, hogy Ennius Romulust mint *hérós ktiszté*st a bizonytalan funkciójú, ősi római Quirinus alakjával ötvözte. Elter: i. m. 40. *O. Skutsch*: The Annals of Q. Ennius. I. Oxford 1985. 260.

²⁵ F. W. Walbank: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge 1985. 123.

²⁶ C.-J. Classen: Romulus in der römischen Republik. *Philologus* 106 (1962) 180.

²⁷ W. Suerbaum: Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer römischer Dichter. Livius Andronicus, Naevius, Ennius. Hildesheim 1968. 219–221.

²⁸ G. K. Galinsky: Scipionic Themes in Plautus' *Amphitruo*. *TAPhA* 97 (1966) 229–230.

²⁹ Classen: i. m. 1993, 15–16. A. R. Anderson: Heracles and His Successors: A Study of a Heroic Ideal and the Recurrence of a Heroic Type. *HSCPh* 39 (1928) 32–33.

történetírói hagyományban egységes kép él Africanus születésével kapcsolatban:³⁰ egy kígyó termékenyítette meg ágyában azt az asszonyt, akitől Scipio született. Wissowa hívta fel a figyelmet arra, hogy a kígyó motívuma a *pater familias* *genius*ának megszemélyesítése a római vallásos tradícióban, így egy már létező római hagyomány meglétével is számolt a kutatás. A Scipióról szóló legendák motívumai Alexandros mítoszához kapcsolódnak, ám mögöttük a kutatás csak irodalmi toposzokat feltételez, vagy tudatos Alexandros-imitációkként értelmezi a Scipio anyjának megjelenő kígyót.³¹ Eszerint Scipióban nem valamely, már létező istenség ölt testet. Arról lehet inkább szó, hogy a görög elképzelésekre alapozva Alexandros születése körül kialakult mítoszokat tudatosan vetítették rá Scipio alakjára. Noha e képzetek a római hagyományban nem vertek azonnal mély gyökeret, megjelenésük ahhoz elegendő volt, hogy a római populáris képzetek közé beszüremkedjék az isteni sarj gondolata. Scipio így akár Iuppiter fiának szerepében is megjelenhetett, amit egyes történeti narratívák úgy jelenítenek meg, hogy a hadvezér mély vallásossága miatt kereste fel oly gyakran a capitoliumi Iuppiter-templomot.³²

Scipio és Alexandros alakjának összekapcsolása meghatározta az egész Scipio-irodalom későbbi alakulását, ugyanakkor megmaradt populáris hiedelemnek is, amit különösen Scipio katonái valamint maga a hadvezér családja ápolhatott, majd a Scipio-nemzetség családi hagyománya a retorizált történetírásnak köszönhetően örökölt tovább.³³ A hivatalos állami szférában mégsem ruházták fel Scipiót emberfeletti hatalommal, hiszen a köztársaság nem ismer el ilyesfajta megtiszteltetéseket.³⁴

Búvárkodásunk utolsó állomása a Scipio-legenda egy császárkori feldolgozásának egyik érdekes aspektusa. Silius Italicus a *res publica* hadvezérét *Punica* című történeti eposzában Hercules alakjával veti össze. Mars tudatja Scipióval, hogy Iuppiter az apja.³⁵ Siliusnál Prodikos leírásból ismert Hercules-allúziója köszön vissza Scipio alakjában: A válaszüton álló Scipiónak a *Virtus* és a *Voluptas* között kellett választania.³⁶ A legenda ezen eleme reflexió a korábbi görög történetírói gyakorlatból eredő pun propagandára, amely szerint az Alpokon átvégződő Hannibált maga Hercules segítette.³⁷

Silius Italicus szöveghelyével zárjuk a Scipio Africanusszal kapcsolatos karizmatikus képzetek vizsgálatát. Mint láttuk a római megistenülés megalapozásának több lehetséges útja van, mégis az *euhémerista* tanokat valló Ennius költői tevékenységén keresztül hatottak legintenzívebben a köztársaság kori Rómára. Ennius megrajzolta a megistenült Romulus alakját, mely többé-kevésbé végig a köztudatban maradt, átvészelve a *res publica* politikai pártharcait is. Romulus isteni alakja végigkövethető a császárkori irodalomban: mint azt Horatius költeményében láttuk, Hercules, Dionysos és Liber alakja mellett foglal helyet, ami egyértelműen bizonyítja, hogy az Ennius által megformált képzet a hagyomány részévé vált a római világban.

Scipióval kapcsolatban más a helyzet. A görög-hellénisztikus szakrális képzeteket a Scipio-nemzetség már elég korán magáévá tette. A Scipióval kapcsolatos legendákban kirajzolódó kép egyértelműen az alexandrosi karizma Rómára gyakorolt hatását mutatja, így a hadvezér megistenülése nem közvetlenül Romulus apoteózisából következik. A Scipio halálával kapcsolatos kósza hírek adhattak lehetőséget az epigramma megfogalmazására, mely mintegy kísérlet Ennius részéről, hogy

³⁰ Gell. 6, 1, 1; Liv. 26, 19, 7–8.

³¹ F. Taeger: Charisma II. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Stuttgart 1960. 27. F. W. Walbank: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge 1985. 121.

³² A történelmi hagyományban az ilyenfajta személyes vallásos élmény leírása teljesen új motívumnak számíthatott. Csupán Polybios nyilatkozott Scipióval kapcsolatban a régi, bevett történetírói szellemben és megtagadta a misztikumot és a karizmatikus képzetek erejét. Jaczynowska: i. m. 288. A. R. Anderson: Heracles and His Successors: A Study of a Heroic Ideal and the Recurrence of a Heroic Type. HSCPh 39 (1928) 32.

³³ Classen: i. m. 1993, 21.

³⁴ Classen: i. m. 19.

³⁵ Sil. It. Pun. 4, 475–476.

³⁶ Sil. It. Pun. 15, 69–119.

³⁷ F. W. Walbank: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge 1985. 121.

virtusa alapján az égbe emelhesse a zámai győzött. Ennek ellenére a legendairódalmában megjelenő képzetekkel együtt az epigramma tartalma is megmaradt a népi hiedelem szintjén, s nem kerülhetett át az állami-hivatalos szférába.

A költemény előképei, mint vizsgálódásaink kimutatták, a hellénisztikus dicsőítő költészetében keresendők. Véleményem szerint Ennius egyedi költői technikájának köszönhető, hogy Scipio saját maga nyilatkoztatja ki, hogy méltó az isteni létre. A korábbiakhoz képest való másik jelentős különbség abban mutatkozik meg, hogy Ennius Scipiójával kapcsolatban nem beszélhetünk isteni közbeavatkozásról, egyetlen égilakó sem szerepel a narratívában, aki legitimálná Scipio Africanus apoteózisát, pedig ez a motívum a hellénisztikus költészet egyik meghatározó eleme, s megléte később a római hagyományban mind a művészetben, mind a költészetben szembeötlő.

Scipio alakja a köztársaság utolsó éveiben Cicero *Somnium Scipionis*-ában kerül elő újra, amelyben Scipio Maior jelenik meg álmában ifjabb Scipiónak, megjósolja neki az örök isteni létet, mivel ez a jutalma azon államférfiaknak, akik a *res publicának* szentelték életüket.³⁸ Cicero a múlt dicső példákra hivatkozva fogalmazza meg az apoteózis definícióját, melynek értelmében az ifjabb Scipio, Carthago lerombolója *virtusa* alapján már az égbe szállhat.

HAJDÚ ATTILA
Szegedi Tudományegyetem
Ókortörténeti Tanszék
E-mail: tibullus@gmail.com

³⁸ „Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto, omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur.” Cic. *rep.* 6, 13. Bővebben l.: S. Cole: Cicero, Ennius, and the concept of apotheosis at Rome. *Arethusa* 39 (2006) 531–548.

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

MEGJEGYZÉSEK AZ ARBOR HAERESEON FORRÁSAINAK KÉRDÉSÉHEZ

Szegedi Kis István *Speculum Romanorum pontificum*¹ című művének a hódmezővásárhelyi Bethlen Gábor Református Gimnáziumban őrzött, 1592-ben kiadott példánya egy rendkívül érdekes, egyedülálló metszetet tartalmaz (28. ábra).² Az *Arbor haereseon* címen ismert kép mind ikonológiai, mind eszmetörténeti szempontból figyelemre méltó. A következőkben nem vizsgálom a mű és kép viszonyát, mindössze a metszettel kapcsolatos néhány kérdésre szeretném felhívni a figyelmet, jelezve, hogy az alkotás további, részletes vizsgálata még várat magára.³ Jelen írásban csak azt a kérdést szeretném körüljárni, hogy ikonológiai és eszmetörténeti szempontból felfejthetőek-e a metszet előképei.

Az ábrázolás készítője megpróbálta megkönnyíteni a kép mindenkori értelmezőjének a dolgát. Legfőképpen, egy keretben megadja a kép címét (*Arbor haereseon*) és segít értelmezni a látottakat. Eszerint a mű célja az, hogy megvilágítsa, miképpen jöttek létre a különböző eretnekségek, hogyan kapcsolódnak egybe, és hogyan csúcsosodnak ki a két legveszedelmesebb eretnekségben, amelyeknek képviselői a pápa és a török császár:

*Arbor Haereseon, Ex qua quomodo aliae ex aliis profluxerint, intelligitur. Ille autem in duo tandem capita, nimirum Papismum et Mahometismum, coaluerunt, eaque prorsus diversa. Sibi enim falsum consentire non potest. Ex his autem haeresibus, quae sunt ad dexteram, minus: quae autem ad sinistram, magis patriarcharum suorum errorem interpolarunt.*⁴

A kép alján, minden eretnekség forrása, az Antikrisztus látható, *akinek a szívéből, mint egy fa gyökeréből nőttek ki az eretnekségek*. Innen indul ki a fa törzse, rajta a hat legfőbb eretnek neve, mindegyik egy-egy különálló, kör alakú keretben: Simon Mágus, Valentinus, Cerdo, Artemon, Novatus, Arius. Tőlük nőnek ki a fa ágai jobbra és balra, rajtuk a levelekkel, amelyekben megtalálhatjuk az eretnekek neveit, balról 64-et, jobbról 51-et.

Látható, hogy a kép készítője egyértelmű koncepcióval rendelkezik: az eretnekségek magától az Antikrisztustól indulnak, és miután egy logikusan ábrázolható rendszerben kifejlődnek, elérik legveszedelmesebb csúcspontjukat: a pápát és a török császárt.⁵ Azonban mindez önmagában még nem jelent újdonságot. A hereziológiai források a legkorábbi időktől fogva arra törekedtek, hogy az

¹ A műről bővebben vö.: *Bucsay Mihály*: Szegedi Kis István Speculuma. In: *Studia et Acta Ecclesiastica* III. Tanulmányok és szövegek a Magyarországi Református Egyház XVI. századi történetéből. (Szerk. *Bartha Tibor*) Budapest 1973. 107–175.

² A könyv adatait vö.: *Zvara Edina*: A hódmezővásárhelyi Bethlen Gábor Református Gimnázium XVI. századi könyveinek katalógusa. Szeged 1998.

³ A mű szellemtörténeti összefüggéseiről l. *Imre Mihály*: *Arbor Haereseon*. A wittenbergi történetiszemlélet ikonográfiai ábrázolása Szegedi Kis István *Speculum pontificum Romanorum* c. művének 1592-es kiadásában. In: *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI-XIX. századi történetéből*. (Szerk. *G. Szabó Botond, Fekete Csaba, Bereczki Lajos*) Debrecen 2000. 53–81.

⁴ A fa két csúcsán látható két portré alatt a következő szöveg olvasható: *Papismus in Occidente et septentrione. Mahometismus in Oriente et Meridie*. Vagyis a pápa nyugaton, a török császár keleten jelenti a legfőbb veszedelmet.

⁵ Az Antikrisztusnak a pápa a lelki, míg a török a testi megjelenése. E gondolat lutheri gyökeréről l. *Imre*: i. m. 64. (vö. 3. jegyzet.)

eretnekségeket egymásból vezessék le, annak érdekében, hogy kimutathassák, minden eretnek őst, Simon Mágust maga az Antikrisztus inspirálta. Már a legkorábbi, általunk is ismert hereziológiai mű szerzője, Iraeneus *Adversus haereses* című művében úgy igyekszik bemutatni az különböző eretnekségeket, mint amelyek lényegében egyazon folyamatnak a részei, és amely folyamat az emberi történelemben manifesztálódik. Az eretnekségek története ugyan kapcsolódik az ortodox hit történetéhez, de azzal nem keverhető össze, hiszen ez utóbbi folytonosságát az apostoli tradíció, végső soron maga Krisztus biztosítja.⁶ Tehát a hereziológiai irodalomban már a kezdetektől fogva alkalmazott interpretációs módszer annak bemutatása, hogy az eretnekiségnek sajátos – de valós! – történelme van, amely az üdvtörténet szempontjából is értelmezhető, hiszen ez az eszkatologikus szemlélet önmagában rejti azt a feltételezést, hogy a helyes hit végül is győzedelmeskedni fog.⁷

A metszet készítője egyébként maga is utal Iraeneus említett munkájára. A kép jobb oldalán, egy keretben – egy (egyébként bizonytalan) szöveghelyet is megadva⁸ – Iraeneusra hivatkozik, aki szerint *mindazok, akik megrontják az igazságot, Simon Mágus tanítványai*.⁹ Ez az egyik konkrét utalás, amivel a metszeten találkozunk. Az eretnekfa alkotója emellett még egy forrásra hivatkozik. A kép bal oldalán utal Augustinus *Contra adversarium legis et prophetarum* című művére. Ebből a szövegből ugyancsak azt tartja fontosnak kiemelni, hogy minden eretnek őse Simon Mágus volt:

Hi autem (de haereticis agens) coeperunt esse post ascensionem duntaxat in coelum Domini nostri Iesu Christi ab illo Simone Mago quem legimus in apostolorum actibus baptizatum.

A metszet készítője tehát egy régi hagyományhoz fordult, amikor megalkotta saját hereziológiai fáját, és azt korai szerzők tekintélyével támasztotta alá. Az eretneknek egymásra következő sorát azonban értelemszerűen át kellett alakítania, hogy üzenetét aktualizálhassa, és eljuthasson az eretnekségek két fő ágának legfontosabb képviselőjéhez. Így egy olyan sajátos genealógiát alakított ki, amelynek ilyen formában – ti. hogy az eretnekségeknek egy közös törzsből szétválva kialakult egy nyugati és egy keleti ága – tudtommal nincs előképe. A metszet egy már létező interpretációs technikát alakít át, amelynek a szándéka eredendően is az volt, hogy kimutassa, hogyan térnek el az eretnek Krisztus igazi tanításától, amit az apostoli hagyomány képvisel. Az ábrázolással kapcsolatban érdekes az is, hogy az eredeti cél hogyan válik egy új kontextusban a reformáció eszközzé, azaz hogyan lesz éppen a magát ennek az apostoli hagyománynak a legfőbb letéteményeseként megjelenítő római pápa a legveszélyesebb eretnek.

Az elmondottakból joggal vonhatjuk le azt a következtetést, hogy a képi ábrázolás nem vezethető vissza egyetlen, vagy akár néhány konkrét forrásra, sokkal inkább egy interpretációs hagyományra, és célja az, hogy ezt az egyébként már ismert tradíciót sajátos formában és jelentéssel felruházva jelenítse meg. A hereziológiai irodalom jellemzője egyébként is az, hogy lehetőséget ad az eretnekségek körének folyamatos alakítására, bővítésére; így, ha egy adott polemikus műnek léteznek

⁶ Vö. Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma I. Budapest 2000. 248 skk., kül. 271.

⁷ Az, hogy a hereziológiai források mennyire megbízhatóak, máig vita tárgyát képezik a tudósok körében. Jó példa erre a gnoszticizmus megítélése, amellyel kapcsolatban egyesek elfogadják, hogy pogány, nem keresztény formái is vannak, míg mások a gnosztikusokat – véleményem szerint éppen a hereziológiai források alapján – egyértelműen keresztény eretneknek tekintik. A problémáról bővebben vö. M. A. Williams: *Rethinking „Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton 1996. K. L. King: *What Is Gnosticism?* Cambridge, London 2005.

⁸ Az idézett szöveg helyét nem sikerült azonosítanom. A megadott helyen (I. 30) nincs szó Simon Mágusról. Az, hogy Simon Mágus volt az első eretnek, az I. 23-ból derül ki. Az *Adversus haereses* első kiadását Erasmus készítette el 1526-ban Bázisban, ahol több olyan szöveghely is olvasható, amelyek a kéziratokban nem találhatók meg, így azok eredeti előfordulási helye nem azonosítható. Elképzelhető, hogy a metszet készítője is ezt a szöveget használta. Vö.: E. Osborn: *Iraeneus of Lyons*. Cambridge 2001. I.

A metszet készítésének lehetséges időpontjában Iraeneus művének több kiadása is létezett; Nicolas Desgallards-é 1571-ben, míg F. Feuarent-é 1575-ben jelent meg. Vö. *St. Irenaeus of Lyons: Against the Heresies* Book 1. (Ancient Christian Writers. Vol. 55.) Ed. D. J. Unger, J. J. Dillon. Newman Press 1991. 15.

⁹ „Omnes, qui veritatem adulterant, sunt discipuli et successores Simonis Magi.”

is forrásai, a szerző előtt végtelen sok lehetőség áll arra, hogy az eretnekségeket saját elképzelése szerint határozza meg és osztályozza. Érdekes e szempontból figyelembe vennünk, hogyan alakul a különböző eretnek szekták száma az egyes szerzőknél. Iraeneus még meglehetősen szolidan bánt a számokkal, művének első könyvében mindössze tizenhét eretneket vagy szektát sorol fel, míg egyik követője, a negyedik századi Epiphániosz *Panarion* című művében már nyolcvan szektáról tud.¹⁰ E helyen nem kell több példát felsorolni annak illusztrálására, hogy a hereziológiai irodalom interpretációs módszere rendkívül rugalmas, így az egyes szerzők találékonyságának szinte semmi sem szab határt. Az előbb említett Epiphániosz például egy bibliai utalás kedvéért alakítja éppen nyolcvanra az eretnek szekták számát.¹¹ Ha a tárgyalt metszet készítője esetében is feltételezzük, hogy van jelentősége a számoknak, a képen ábrázolt összes eretnek száma (123) Bétel városára utalhat, amelynek Nehemiás próféta szerint (igaz, Ai lakosaival együtt) százhuszonhárom férfinja tért vissza Babilonból,¹² és amely városról Ámós próféta a következőket írja:

*Amikor megbüntetem Izráelt bűnei miatt, megbüntetem Bételt is oltárai miatt.
Letörnek az oltár szarvai, és a földre hullnak. Összedöntöm a téli házat a nyári
házzal együtt, elpusztulnak az elefántcsont házak, vége lesz a sokféle háznak –
így szól az Úr.¹³*

Így – ha vonzódunk az aritmetikai spekulációkhoz – feltételezhetjük, hogy a megjelenített eretnekeknek száma üzenettel bír: úgy fognak megbűnhődni bűneik (vagyis az Antikrisztus tanításának terjesztése) miatt, ahogyan Bételt bünteti meg az Úr oltárai miatt.

Ha egy ilyen spekuláció túlzottnak is hat, az korántsem elképzelhetetlen, hogy a metszet készítője ismerte mind Iraeneus, mind Epiphániosz művét, mivel a *Speculum* említett kiadásának idejére már mind a két szerző műve¹⁴ hozzáférhető volt.¹⁵ Ugyanakkor, ha a két ókeresztény szerző által közölt eretneklistákat az általuk összegyűjtött szekták és tévtanítók száma, illetve sorrendje alapján összevetjük az eretnekfa által ábrázoltakkal, nem sok hasonlóságot találunk azon a két tényen kívül, hogy az eretnekek őse Simon Mágus volt, továbbá, hogy a tanításaikat végső soron az Antikrisztus inspirálta. Ennek ellenére talán sikerült bemutatnom, hogy a kép által sugallt mondanivaló hogyan illeszthető be a hereziológiai irodalomnak abba a több évszázados hagyományába, amely lényegében már Iraeneustól kezdve ugyanazt a sémát variálja. Ennek lényege az, hogy bebizonyítsa, az Antikrisztus által inspirált eretnekségek sora nem véletlenszerű, hanem köztük – szellemi értelemben vett – rokoni kapcsolatok mutathatók ki, és történetük beleillik a valóságos földi történelembe. Ennek az üzenetnek a következő része azonban már arra utal, hogy bár az Antikrisztus fenyegeti az igaz hitet, de az általa létrehozott tévtanítások feltárásával győzelme elkerülhető lesz. Ez az eszkatologikus szemlélet a metszet képi megjelenítésében egyértelműen aktualizálódik, és ahogyan láttuk, a reformáció eszmeiségének megfelelően alakul át.

Ahogy azt említettem, két forrást maga az alkotó ad meg a kép aljának két oldalán. Érdekes azonban kiemelni még egy olyan szöveget, amely ugyan nem szerepel a képen, de a metszeten és az idézendő szövegben ábrázolt és leírt eretnekségek sorrendjében helyenként felfedezhető a hasonlóság. A kérdéses munka Augustinusnak *Quodvultdeus* számára írt műve (*De haeresibus ad Quodvultdeum*), amely tulajdonképpen egy eretnekkatalógus, a szerző által idézett nyolcvannyolc eretnekség hosszabb-rövidebb jellemzésével. Meg kell említenünk, hogy Augustinusnak e munkáját Lambert Daneau

¹⁰ Az említett szerzőkről a hivatkozott irodalmon kívül I. G. Filoramo: *A gnoszticizmus története*. Ford. Dobolán K. Budapest 2000. 29–40. Az egyes hereziológiai forrásokban olvasható eretnekeket és szektákat I. Williams i. m. 34 sk. 7. jegyzet.

¹¹ A nyolcvanas szám nem véletlen, Epiphániosz ezzel az *Énekek éneke* VI. 5-re utal, amivel az eretnekeket az ágyasokhoz hasonlítja.

¹² *Neh.* VII. 32.

¹³ *Am.* III. 14.

¹⁴ Vö. 8. jegyzet.

¹⁵ A *Panarion* latin fordítása 1542-ben, a görög szöveg 1544-ben jelent meg. Vö. *Catalogus Translationum Et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*. Vol. 7. Ed. V. Brown, P. O. Kristeller, E. Cran. Washington 1992. 22.

jelentette meg 1578-ban Genfben.¹⁶ Mivel Szegedi Kis István műve a svájci reformációhoz köthető¹⁷ – a metszet feltehetően Bázelen készült¹⁸ – természetes a feltételezés, hogy Augustinus említett művét is a lehetséges források között tartsuk számon; ráadásul a kép egyes helyeken követi is az augustinusi genealógiát. Az eretnekek sorrendje például Cerdo esetében ugyanaz mind Augustinus leírásában, mind a metszeten, annyi különbséggel, hogy a kép készítője megtöri az ókori szerző által használt lineáris származási sort, mivel Cerdo első három követőjét (Marcion, Apellitae, Severiani) a kép jobb oldalára, a következő hármat a bal oldalára helyezte. Az eretnek tanítók sorrendjét ugyanakkor nem módosította.¹⁹

Az eddigiek alapján világossá válik, hogy az *Arbor haereseon* egy olyan különleges alkotás, amely nagy mértékben kötődik a korai (többek között Iraeneus, Epiphanius és Augustinus által képviselt) hereziológiai irodalomhoz, úgy, hogy az ott alkalmazott interpretációs módszert – vagyis az eretnekségek történetének magyarázatát – meg tudja jeleníteni képi formában is, miközben e hagyományt a reformáció sajátos kontextusába helyezi, így alakítva ki végső mondanivalóját az igaz vallással szemben álló tévítanításról.

Érdemes kiemelnünk azt is, hogy a feltételezhető kora keresztény hereziológiai források olyan editiókhoz (Erasmus, Daneau) kapcsolódhatnak, amelyek a svájci könyvkiadáshoz kötődnek, és szorosan összefüggenek a humanista filológiai tradícióval, így az eretnekfa is ebbe a hagyományba illeszthető.

Ami az alkotás képi megjelenítését illeti, e helyen nem kell kitérnünk a fa motívumának elemzésére, csak annyit kell megjegyeznünk, hogy egy régóta használt szimbólummal van dolgunk. Az eretnekfa ábrázolásának közelebbi párhuzamaira vonatkozóan csak egyetlen olyan műre hívom fel a figyelmet, amely a kérdéses képpel összevethető. Boccaccio *De genealogia deorum gentilium* című munkájáról van szó, amely magyarázatot adhat arra, hogyan kapcsolódik össze a famotívum és egy genealógiai sor ábrázolása egyetlen képen. Boccaccio művének bevezetésében ugyanis arról olvashatunk, hogy a szerző úgy látta jónak, ha minden könyv elejére egy családfát készít, amelynek gyökerénél az adott nemzetség ősatya ül, míg a fa levelein a leszármazottai fognak megjelenni:

quorum (sc. librorum) unius cuiusque principio arborem aponnendam censeo, cuius in radice pater assit propaginis, in ramis vero iuxta degradationes seriem apponere omnem dilatatum propaginem, ut per hanc videas, de quibus et quo ordine in sequenti libro perquiras.

Látható, hogy a leírás ugyanazt az elvet követi, amit az eretnekfa ábrázolásával meg is valósít: a fa gyökereinél ül a nemzetség őse – ez esetben az Antikrisztus – a leveleken pedig a leszármazottai, vagyis az eretnek tanítók vannak. A mű a Boccaccio halála utáni évszázadokban is rendkívül elterjedt volt,²⁰ így nem elképzelhetetlen a feltételezés, hogy az eretnekek fájának is mintául szolgálhatott. Mindenesre, bár egy ilyen univerzális szimbólum (mint a családfa) esetén sem kell feltétlenül arra gyanakodnunk, hogy egy adott ábrázolás egyetlen forrásra megy vissza, megfontolandó, hogy a *De*

¹⁶ Vö: A. Hughes: Thomas Edward's Gangraena and Heresiological Traditions. In: Heresy, literature, and politics in early modern English culture. Ed. D. Loewenstein, J. W. Marshall. Cambridge 2006. 138.

¹⁷ Vö.: Kathona Géza: Szegedi Kis István helye kora szellemi összefüggéseiben. In: Fejezetek a török hódoltsági reformáció történetéből. Humanizmus és reformáció 4. Budapest 1974. 145–193.

¹⁸ Erről vö. Imre: i. m. 61. (l. 3. jegyzet.)

¹⁹ Érdemes megemlítenünk, hogy Augustinus e művének említett kiadója maga is írt egy hereziológiai munkát *Elenchi haereticorum* címmel, amely 1573-ban jelent meg.

²⁰ A genealógiai fáról vö.: E. H. Wilkins: The Genealogy of the Genealogical Trees of the „Genealogia Deorum”. Modern Philology 23 (1925) 61–65. L. még J. Seznec: The Survival of the Pagan Gods. New York 1953. 220 skk.

genealogia deorum gentilium-nak már korai kéziratai is tartalmaztak olyan családfákat, amelyek nem biblikus genealógiát jelenítettek meg.²¹

A fentebbi megállapítások csak vázlatosan mutathattak be egy olyan kérdéskört, amely még számos izgalmas problémát rejthet, és amely a későbbiekben további, alapos kutatásokat igényel az eretnekfa forrásainak feltárásával kapcsolatban, hogy ezáltal is lehetőség nyíljon annak a szélesebb szellemtörténeti kontextusnak a megismerésére, melyben e különleges alkotás megfogant.

HAMVAS ENDRE ÁDÁM
Bethlen Gábor Református Gimnázium
Hódmezővásárhely
E-mail: hamvas.e@invitel.hu

²¹ Vö. *Wilkins*: i. m. 61. (l. 19. jegyzet.) A lehetséges forrásokkal kapcsolatban például kézenfekvő, hogy olyan elterjedt ábrázolásokra is gondoljunk, mint a Jessze-fája, amelynek ikonográfiája hasonló sémát mutat: a földön fekvő Jesszétől indul ki a családfa, amelynek a törzsén és a levelein láthatjuk a Messiás őseit. Ennek a típusnak egyébként számtalan változata megtalálható.

HAN ANNA

**OLGA FREJDENBERG A HOMÉROSZI HASONLATOKRÓL,
AVAGY AZ OSTROMLOTT VÁROS**

Mert a tulajdonképpeni kifejezésben, mint a költészet képszerűségében látjuk, az egyszerű dolog áthelyeződik közvetlen érthetőségéből a reális jelenségbe, amelyből azt meg kell ismerni, a nem-tulajdonképpeni kifejezésben viszont a jelentéstől távolosó, csak vele rokon jelenség szolgál a szemléltetésre, úgyhogy a költők prózai kommentátorainak sok teendőjük van, mielőtt sikerül nekik értelmi analízisükkel szétválasztani a képet és a jelentést, az eleven alakból kivonni az elvont tartalmat, s ezáltal a prózai tudat számára feltárni a költői elképzelésmódok értelmét.

G.W.F. Hegel¹

Olga Mihajlovna Frejdenberg (1890–1955) szellemi hagyatéka az egyetemes kultúra jelenségeinek széles körére terjed ki – ezek közé tartozik a mítosz és az archaikus folklór, az ősi rítusok, a lírai és az elbeszélő műfajok kialakulása, a költői trópusok genezise és jelentésszerkezete – legmaradandóbb művei mégis a klasszika-filológiai kutatásokat gazdagítják. Számos tanulmánya érinti az általános irodalomelmélet és ezen belül is az elméleti poétika kérdéskörét, de ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatára is mindig az antik irodalom történetének a kutatása ösztönözte.² Olga Frejdenberg a Pétervári Egyetem klasszika-filológia szakán szerzett diplomát 1923-ban, egy év múltán pedig megvédte magiszteri disszertációját a görög regény keletkezéstörténetéről. Az ő nevéhez fűződik a szovjet korszakban, immáron a Leningrádi Egyetemen az első Klasszika-Filológia Tanszék megalapítása 1932-ben, amelyet 1950-ig, igazságtalan mellőztetésének az évéig vezetett. Az általa alapított alkotóműhelyben készítette el 1935-ben nagydoktori értekezését *A szűzsé és a műfaj poétikája (az antik irodalom korszaka)* címen, amely egy év múlva könyv formájában is napvilágot látott.³ Ez a könyv az 1970–80-as évek megújuló irodalomelméleti gondolkodásának légkörében mind a leningrádi, mind pedig a tartui tudományos körökben ritka értéknek és elméleti alaplúnak számított.

Tágabb tudománytörténeti perspektívából nem tekinthető véletlennek, hogy Olga Frejdenberg tudományos örökségének visszaperlése és méltó értékelése éppen a tartui strukturális-szemiotikai iskola körében kezdődött meg. A *Szemiotika (Tanulmányok a jelrendszerek köréből)* című, ma már könyvészeti ritkaságnak számító sorozatkiadványban nyerhetett az olvasó az 1970-es években először betekintést Olga Frejdenberg kiadott és kiadatlan tanulmányainak és monográfiáinak teljes jegyzékébe, és mérhette

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Esztétikai előadások III. (Ford. Szemere Samu). Második kiadás. Filozófiai Írók Társasága, Új Folyam. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980. 217.

² L.: Voigt Vilmos: Olga Mihajlovna Freidenberg. Ünnepi írások Havas Ferenc tiszteletére. (Szerk. Bereczki András, Csepregi Márta, Klima László) Urálszittikai Tanulmányok 18. (Sorozatszerkesztők: Domokos Péter, Klima László) ELTE BTK Finnugor Tanszék. Budapest 2008. 740–747.

³ O. Frejdenberg: Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Ленинград, Гослитиздат 1936. A könyv átdolgozott kiadása Nyina Vlagyimirovna Braginszkaja gondozásában és jegyzetapparátusával 1997-ben jelent meg: O. M. Frejdenberg: Поэтика сюжета и жанра. (Подготовка текста и общая редакция Н. В. Брагинской). Москва, «Лабиринт», 1997.

fel szerzőjük valódi tudományos teljesítményét. Jurij Lotman, a szövegközlésekhez írt bevezető tanulmányában Olga Frejdenberg mellőztetésének okát két körülményben jelöli meg.⁴ Az általánosabb okot abban látja, hogy az orosz tudománytörténetben a filológiának mint önálló tudományos diszciplínának a története nincs kellőképpen feldolgozva és dokumentálva, s ez negatívan hat vissza a jelenkori irodalomtörténeti szemlélet és elméleti gondolkodás színvonalára. A másik, jóval konkrétabb és egyben lényegibb okot pedig abban látja, hogy Olga Frejdenberg az 1920–30-as években Nyikolaj Jakovlevics Marr tanítványi köréhez és alkotói műhelyéhez tartozott, és a marrizmus negatív megítélése a szovjet-orosz tudományosságban hosszú időre beárnyékolta tanítványainak és alkotótársainak megítélését is.⁵ Miközben Jurij Lotman kritikai megvilágításba helyezi Marr „nyelvelméleti” nézeteit, egyben hangsúlyozza Marr iskolájának egy jelentős módszertani hozományát is az irodalomelméleti kutatások szempontjából. Marr tanítványai – ha a későbbiekben el is szakadtak mesterüktől – a genetikai elvet és a stadiális fejlődés törvényét következetesen alkalmazták kutatásaikban, és ezért a nyelvi jelentésszerkezetek transzformációit az emberi tudat fejlődésszakaszaiból vezették le. A marri „lecke” folyományának tekinthető az is, hogy Olga Frejdenberg szemantikai kutatásaiban különös hangsúlyt kapott a mítosz alapjául szolgáló archaikus gondolkodásmód, és a tulajdonképpen szépirodalom létrejöttének előfeltételéül szolgáló újabb tudatfejlődési szakasz, a fogalmi gondolkodás kialakulásának összehasonlító tipológiai vizsgálata.

A tartui iskola kezdeményezését az 1970–80-as évek során Olga Frejdenberg tanulmányainak számos új publikációja követte, s ezek közül is kiemelkednek a tudós hagyatékát gondozó Nyina Vlagyimirovna Braginszkaja szövegközlései és kísérő tanulmányai.⁶ De az Olga Frejdenberg tudományos és emberi sorsa iránti érdeklődést nem csupán az egyre szaporodó tudományos közlemények serkentették, legalább ilyen ösztönző hatást jelentett a további kutatások szempontjából levelezésének közzététele – orosz és angol nyelven egyaránt – unokafivérével, Borisz Paszternak költővel és prózaíróval. A levelezés négy évtizedet fog át megszakítás nélkül, az 1910-es évek kezdetétől, a „sturm und drang” ifjúi korszakától és az alkotói önmeghatározás érlelődésétől az első és második világháború történelmi és emberi kataklizmáin át a tudományos és írói életművek beteljesedésének koráig. A levelekben kibontakozó dialógusból nyomon követhetjük a két „párhuzamos életrajz” minden szakaszát, Paszternak alkotói gondolatainak és Frejdenberg tudományos megfigyeléseinek keletkezését és első megfogalmazását tulajdonképpen a levelekben írt beszámolókból rekonstruálhatjuk. A mai olvasó számára nem csupán Olga Frejdenberg tudományos felfedezései szolgálhatnak tanúságul, hanem annak a történelmi légkörnek a felidézése is, amelyben ezek az ötletek és a kimunkálásukra irányuló kutatások megszülettek.

Az 1941-es év hosszú nyarán az unokatestvérek levelekben kölcsönösen beszámolnak egymásnak már elkészült és folyamatban lévő munkáikról. Borisz Paszternak ezekben az években Shakespeare drámáit fordítja, és híres Hamlet-fordítását küldi el unokanővérenek és egyben szigorú, éles szemű és éles nyelvű bírálójának Leningrádba, Olga Frejdenberg pedig két frissen közölt tanulmányáról számol be, amelyek közül az egyiket Theophrastosz *Jellemrajzok* című művéről írta, a másikban pedig a görög népköltészet nyelvezetét tette vizsgálat tárgyává.⁷ Paszternak június folyamán írt levelei már arról adnak hírt, miként tört be a peregyelkinói alkotóház nyugalmaiba a háború kezdetének híre, miként

⁴ О. М. Фрейденберг как исследователь культуры. Публикация Ю. М. Лотмана. Труды по знаковым системам 6. Тарту 1973. 482–486. (Jurij Lotman tanulmánya röviddel ezután megjelent angol fordításban is: *Semiotics and Structuralism: Reading from the Soviet Union*. Ed. Henryk Baran. New York, International Arts and Sciences Press, 1974.)

⁵ Nyikolaj Jakovlevics Marr tanításáról és a nevéhez kötődő marrizmus jelenségéről beható elemzést ad tudománytörténeti megvilágításban Havas Ferenc könyve: *A marrizmus-szindróma. Sztálinizmus és nyelvtudomány*. Tinta Könyvkiadó, Budapest 2002.

⁶ Н. В. Брагинская: Проблемы фольклористики и мифологии в трудах О.М.Фрейденберг. Вестник Древней Истории. Journal of Ancient History 3 (133) Институт Всеобщей Истории АН СССР, Москва 1975. 181–189.

⁷ О. М. Фрейденберг: «Характеры» Теофраста. Учёные записки ЛГУ № 63, Серия филологических наук, выпуск 7. Ленинград 1941. 129–141. О. М. Фрейденберг: Проблемы греческого фольклорного языка. Учёные записки ЛГУ, Серия филологических наук, выпуск 7. Ленинград 1941. 41–69.

evakuálták családtagjait az Uralon túlra a Káma folyó menti Csisztopolba és a közép-ázsiai Taskentbe, s miként maradt egyedül író társaival az éhező és ostromlott Moszkvában. Olga Frejdenberg nehezebb döntésről számol be július közepén Borisz Paszternakhoz írt levelében: mérlegelnie kell, hogy tanszéki kollegái és akadémiai munkatársai példáját követve elhagyja-e a rövidesen ostromgyűrűbe kerülő várost súlyosan beteg, idős édesanyjával, vagy a maradást választja. Meghozza a döntést, amit lakonikusan így kommentál: „Az olyan döntés, amely számol a halállal, mindig könnyű. Nem szab feltételeket és nem követel cselekvési programot.” Pár sorral odébb pedig már azt közli unokafivérével, hogy írja tanulmányát a homéroszi hasonlatokról. 1941 késő őszén Borisz Paszternakhoz írt levelében pedig már arról számol be, hogyan írta egész nyáron és ősszel – dacolva betegséggel, hideggel, a körülötte leselkedő halállal – a bombák süvítése, a tűzérési lövedékek becsapódása és a folyamatos ágyúszó közepette – az *Íliász* hasonlatairól szóló tanulmányát, amit a tél beköszöntéig be is fejezett. Hogy mi is ragadta meg ezekben a hasonlatokban, arról először unokafivérének számol be, vele osztja meg a hasonlatok elemzése során támadt felismeréseit:

*Az Íliász hasonlatainak az elemzése azt mutatja, hogy éppen a hasonlat második tagja, azaz a hasonlító tag, amely az állat- és növényvilágból, a kozmikus és a köznapi életből vett analógiákat tartalmazza, a hasonlatnak a kibontott, független és realiztikus része. A realizmus – nem valóságghűség, nem a köznapok ábrázolása – hanem a realiztikus tudat terméke. A realizmus a folyamatszerű idő koncepciójában mutatkozik meg, amely eltér a mitológiai idő térszerű és statikus jellegétől.*⁸

Maga a tanulmány teljes terjedelmében sohasem jelent meg, csupán kivonatolt formában látott napvilágot a háború befejezése után, 1946-ban.⁹ Miként a levelezésben kifejtett elképzelések és a későbbiekben közölt tanulmány koncepciója is példázza, Olga Frejdenberg kutatásaiban a nyelvi jelentésszerkezet változásai – legyen szó az epikus, a lírai szüzsé, avagy a trópusok jelentésszerkezetéről – mindig az emberi tudat fejlődésének és működésének strukturális lenyomataként nyernek értelmezést. Az *Íliász* hasonlatainak a kutatása nyomán Olga Frejdenberg arra a következtetésre jutott, hogy a hasonlatok két szerkezeti pólusa – a hasonlító és a hasonlított – az emberi tudatfejlődés két különböző szakaszának szerkezeti lenyomatát rögzíti; míg a hasonlítás, illetve a magyarázat tárgyát képező alaptag, azaz a hasonlított a mitikus gondolkodás modelljét őrzi, amely még nem ismeri a folyamatszerű, lineáris időt, hanem csak a térbeli körforgást, a statikus időtlenséget, addig a második, rendeltetése szerint magyarázó tag, azaz a hasonlító, egy valóságghűbb, azaz „realisztikusabb” gondolkodási fázis lenyomatát őrzi, amely már ismeri az időbeli kibomlás tapasztalatát, és a fokozatosan érlelődő fogalmi gondolkodás csíraformáit rejti magában. Éppen ezért a hasonlat szerkezetének ez a második, eredendő rendeltetése szerint magyarázó tagja képessé válik arra, hogy viszonylag függetlenedjék az alaptagtól, azaz a hasonlítottól, és mintegy önálló elbeszélésként bontsa ki a maga fonalát. A fokozatosan önállósódó hasonlító tag a magyarázat anyagát, azaz a maga elbeszélésének a témáját a külvilágról szerzett valóságos tapasztalatok köréből meríti, mindenekelőtt az állat- és növényvilágból, a kozmikus folyamatok, valamint a köznapi tárgyak és jelenségek köréből. A következőkben csupán a tanulmány gondolatmenetének az ismertetésére vállalkozhatunk, a koncepció kritikai értelmezését átengedjük a klasszika-filológia művelőinek.

⁸ «Анализ сравнений, сделанный на примере Илиады, показал, что развернутой, независимой и реалистической частью является второй, сравнивающий член сравнения, заключающий в себе звериные, космические, растительные и бытовые аналогии. (...) Реализм – не бытописание, бытовизм – результат реалистического сознания. Реализм сказывается на концепции времени, как длительности в отличие от мифологического пространственного и статичного времени.» Борис Пастернак. Переписка с Ольгой Фрейденберг. (Под редакцией и с комментариями Эллиотта Моссмана). New York–London 1981. 249–250. (Angol fordításban: *The Correspondence of Boris Pasternak and Olga Freidenberg 1910-1954*. Ed. Elliot Mossman. New York 1982.)

⁹ Проф. О. М. Фрейденберг: Происхождение эпического сравнения (на материале Илиады). Труды Юбилейной Научной Сессии ЛГУ, Секция Филологических Наук (ответственные редакторы: проф. С. Д. Балухатый и проф. П. Н. Берков). Ленинград 1946. 101–113.

Olga Frejdenberg megfigyelései szerint az *Íliász* kibontott epikus hasonlatai közül a leggyakoribbak az állatvilágból merített hasonlatok, amelyek szinte kivétel nélkül egyazon alaphelyzetre vezethetők vissza. A hasonlító tagban kibontott szüzsé alapját értelemszerűen mindig a harc, az összeecsapás motívuma képezi, de ez a harc egyenlőtlen felek közt megy végbe, a támadó minden esetben az éhségét vagy vérszomját csillapítani vágyó ragadozó vad, amely megtámadja, üldözőbe veszi, elragadja és szétmarcangolja békés és félnék áldozatát; így például Szarpédón úgy támad az argosziakra, mint juhnyájra az oroszlán:

*...s indult, mint a hegyekbenőtt vérszomjas oroszlán,
mely húst rég nem evett és most ösztönzi a lelke,
hogy juhokért az erős aklok közepére berontson:
és ha juhok mellett pásztor-népekre talál is,
kik virrasztanak ott lándzsásan, fűrge kutyákkal,
próbatevés nélkül nem hagyja el így sem az aklot:
ámde vagy elrabol egyet, ugorva, vagy ő sebesül meg
ott legelől a serény kézből kivetett kelevéztől:
isten Szarpédont így indította a lelke,
hogy bástyát hágjon, hogy szétrombolja a párkányt.
XII. 299–309¹⁰*

A hasonlító tag által kibontott támadás, rajtaütés, üldözés visszatérő alaphelyzetének elemzése során Olga Frejdenberg arra a következtetésre jut, hogy a hasonlat két szerkezeti eleme, a hasonlított és a hasonlító, a bennük foglalt világképek és gondolkodástípusok különbözősége ellenére lényegében tautologikusan ismétlik egymást, tehát tulajdonképpen az azonosság, nem pedig a hasonlítás viszonyában állnak. Hiszen – mint a szerző véli – az *Íliász* emberalakot öltött hőrszai eredetüket tekintve egykoron maguk is zoomorf lények voltak, tehát a kibontott hasonlatokban előadott történetek révén továbbra is a ragadozó állatokhoz hasonulnak, illetve velük azonosulnak. Az egykori genetikai azonosság csupán szerkezetileg vált hasonlítóssá, funkcionális szempontból továbbra is azonosságról van szó. A közös eredetre való visszautalás Olga Frejdenberg szerint megnyilatkozik abban a jelenetben is, ahol Diomédész harcba indulván az oroszlán bőrét ölti magára, tehát képletesen ragadozó állattá változik vissza:

*...fölvette a roppant sárga oroszlán
bőrét vállától sarkáig; fogta a dárdát;
útnakeredt...
X. 177–179*

Tehát a hasonlatok szerkezete és a bennük foglalt világkép kettős perspektívában szemlélhető és értékelhető. Ha a kibontott hasonlító tag felől közelítünk hozzá, azaz a tudatfejlődésnek egy magasabb fokozatáról, amelyben már egy „realisztikusabb” látásmód nyer lenyomatot, akkor valóban hasonlításról van szó, mivel az emberi hősök világa és az állatvilág közt már felfedezhető az a distancia és szembeállítás, amely minden hasonlítás aktus előfeltétele. Ha viszont egy archaikusabb tudatállapot, a mitikus látásmód felől közelítjük meg a hasonlat szerkezetét, akkor az, amit hasonlítottunk, és az, amivel hasonlítottunk, feltárja a maga közös eredetét, és a köztük lévő azonosság mozzanata kerekedik felül. Olga Frejdenberg nézete szerint az állatok közti véres összeecsapás és a hősök közti véres harc a stadiális fejlődés különböző fokain újraismétlik egymást, jól példázza ezt az Akhilleusz által megsebzett Hippodamász haláltusájának leírása:

Hippodamászt ezután, ki lováról földre szökött le

¹⁰ Olga Frejdenberg az *Iliász*-ból vett idézetek pontos helyének a megjelölésekor Nyikolaj Ivanovics Gnyedics XIX. századi orosz költő (1784–1833) fordítását használta. Az idézetek és utalások pontos helyét Gnyedics fordításának egyik legújabb kiadása alapján rekonstruáltuk: Гомер. Илиада. Одиссея. Библиотека мировой литературы. Санкт-Петербург, Изд. Кристалл, Респекс 1998. 7–595. A magyar idézeteket Deveszéri Gábor fordításában a következő kiadás alapján közöljük: Homérosz: Íliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények. Budapest, Pantheon kiadó, 1993, 7–447.

*és menekült, kelevézzel megsértette a hátán:
az kilehelve a lelkét bődült, mint bika bömböl,
míg a legények vonszolják, Heliké nagy urának
áldozatául körbe, s a Földrázó örül ennek:
így bömbölt, míg csontjaiból hős lelke kiröppent.
XX. 401–407*

Olga Frejdenberg elemzési tapasztalatát látszik alátámasztani az *Íliász* hasonlatainak az értelmezése Giambattista Vico *Az új tudomány* című művében, ahol Josephus Justus Scaliger olasz származású filológus megfigyeléseit fejleszti tovább a vadállatok életéből vett homéroszi hasonlatokról:

Scaliger megjegyzi, hogy Homéros majdnem minden hasonlatát a vadállatok életéből és más kegyetlen dolgok köréből vette. De meg kell engedniünk, erre kénytelen volt, hogy jobban megértesse magát a néppel, amely maga is vad és kegyetlen volt. Ámde az, hogy ennyire sikerült neki ilyen páratlan hasonlatok megalkotása, bizonyára nem olyan szellemre vall, amelyet megszelídített és művelté tett valamilyen filozófia. Épp így olyan szellemből, amelyet emberséggé és részvételre képessé tett valamilyen filozófia, nem származhatnak a stílusnak az a kegyetlensége és vadsága, amellyel leír annyi, oly változatos és véres csatát, annyi, oly különböző és mindmegannyi rendkívüli módon kegyetlen fajtáját a gyilkolásnak, amely különlegesen az Íliász egész fenségét alkotja.¹¹

Az *Íliász*ban előforduló hasonlatok típusai közül gyakoriságuk szerint Olga Frejdenberg a második nagy csoportba azokat a hasonlatokat sorolja, ahol a hasonlító tag a kozmikus természeti jelenségek köréből meríti a hasonlítás anyagát, s egyben megállapítja, hogy ezek a hasonlatok is ugyanarra az alaphelyzetre épülnek, mint amit az állatvilágból merített hasonlatokban megfigyelhettünk. A fenyegetést jelentő ragadozó vadak szerepét itt a háborgó őselemek játsszák, a velük szemben álló védtelen áldozatok szerepét pedig a teremtmények vagy a dolgok:

*Mint amidőn a sötét földet veri-terheli zápor,
Zeusz mikor őszi napon legerőszakosabb rohanással
önti vizeit, mert kél a haragja az emberek ellen,
kik jogot elferdítve erővel ítélnék a téren,
s isteneket nem félve, igazságot tovaűznek:
hát a folyók, mik az istenekéi, dagadva rohannak,
sok hegyi ösvényt elvágnak zúgó zuhataggal,
és harsogva szakadnak a bíbor tenger ölébe
fővel a bércekről, letarolva az emberi munkát:
így nyögtek nyihogó rohamukban a trójai kancák.
XVI. 384–394*

A fentiekhez még hozzátehetjük azt is, hogy az ilyen típusú kibontott hasonlatokban még inkább nyomatékosítja a hasonlító tag viszonylagos önállóságát magának a hasonlatnak az inverz szerkezete. Az elbeszélés tengelyében általában először jelenik meg a hasonlítást történetyszerűen előadó hasonlító tag, amelynek során maga a hasonlítás aktuusa egy többlépcsős folyamattá válik, újabb és újabb hasonlító mozzanatokat görget maga előtt, és csak a hasonlat zárásában jelenik meg a hasonlítás tulajdonképpeni alanya, azaz a hasonlított. A feltámadt őserő tombolása, a tajtékzó folyamár részletező megjelenítése (XVII. 263–266), vagy a tomboló tengeri vihar monumentális tablója nyomán a pusztulás és a rombolás kozmikus képei bomlanak ki:

Szálltak, akár sziszegő szélvész síró sivitása,

¹¹ Giambattista Vico: *Az új tudomány*. Harmadik könyv. Az igazi Homéros felfedezése. (Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu). Második kiadás (A bevezető tanulmányt írta Rozsnyai Ervin). Filozófiai Írók Társasága, Új Folyam. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 475.

*mely Zeusz mennydörgése között száguld le a síkra,
s rémületes zúgással a tengeri árba vegyül be,
s hullámot, habokat ver a sokzaju ár tetejében,
duzzadoz ez s a fehér-tajtékú habra hab árad:
trójai harcosok így szálltak, hadirendre had áradt
ércből szikrázón, rohanó vezetői nyomában.*

XIII. 794–100

Ezeknek a hasonlatoknak a köréből a tűz pusztító erejét kibontó hasonlatokat tartja Frejdenberg a leginkább jellemzőeknek az *Íliász* képi világában, ahol a tomboló lángok fenyegető képe mindig a vészterhes események bekövetkezésének az előjele. A hasonlító tagok által kibontott képi és eseményláncolatnak szinte állandó komponense az égő erdő és az égő város metaforája. Olga Frejdenberg szerint ugyanebbe a körbe tartoznak az olyan égi jelenségekkel kapcsolatos képek, mint az égdörgés, a villámlás, a szivárvány vagy a csillagok megjelenése az égbolton, amelyek mindig a kozmikus katasztrófák előjelei, vagy a Nap és a Hold fogyatkozásáról vagy a sötétségbe boruló világról jövőndőlő képek:

*Így tusakodtak ezek tűzlángként; mondhatod akkor
tán, hogy a nap meg a hold sincs már épségben az égen:
mert a csatában köd borított minden deli harcost,
míg holt Patroklosz mellett verekedtek e hősök.*

XVII. 366–369

*Bezzeg a többi rohant, valamint ha tüzekbe borulna
végig a föld; döngött a mező, mint mennykövező Zeusz
szörnyű haragja alatt, ha Tüphóeusznak veri földjét,
lent Arimoiban, ahol, mint mondják, fekszik a földben:
így jajdult fel a föld iszonyún lábuknak alatta,
míg közeledtek, mert a mezőt sebesen befutották [...]*

II. 780–785

Olga Frejdenberg közvetlen szemantikai kapcsolatot vél felfedezni az *Íliász* apokaliptikus színezetű képei és Hésiodos *Theogóniájának* képi világa közt. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az *Íliász* e típusú hasonlatainak nem tulajdoníthatunk eszkatologikus jelentést, mivel még hiányzik belőlük a megtorlás etikai mozzanata. Freidenberg megállapítja, hogy az *Íliász* egyes énekeiben, így például a XI. énekben a vihar, a tajtékzó tenger és a tomboló tűz képei még úgy értelmezhetők, mint az istenek haragjának a folyamánya, de a mű egészének szüzséjében ezek a realisztikusan kibontott képsorok már egyre inkább az emberi természet (a düh, a viszály, a tomboló harag) megnyilatkozásaihoz kötődnek.

A különböző típusú hasonlatok gyakorisági vizsgálata alapján Olga Frejdenberg megállapítja, hogy a növényvilág köréből vett hasonlítókat sokkal ritkábban fordulnak elő az *Íliászban*, mint az előző két csoportba – az állatvilág és a kozmikus jelenségek körébe – tartozó hasonlítások. De ezek a növényvilág köréből vett jelenségek, főképpen pedig a fa motívuma jelentésüket tekintve már a vétlen áldozat szerepét játsszák a természet pusztító őserőivel szemben:

*Mintha nevelget egy ember széleslombu olajfát
elhagyatott réten, hol a víz bőven fakadoz föl,
szép a fa és virul, s míg mindenféle szeleknek
lengve fuvalmában hajlong, nő hősziű szirma;
s egyszer csak nekiront viharos nagy széllel az orkán,
árkából kiszakítja s a földre teríti ki hosszan:
így fosztotta le Átreidész Menelász a dárdás
Euphorboszról fegyvereit, miután leütötte.*

XVII. 53–60

Amikor viszont a növényvilág jelenségei már nem a természet pusztító erőivel állnak szemben, hanem emberi tevékenység tárgyává válnak, egy új, átalakult formában születnek újjá. Ez az átalakulás már átvezet bennünket a hasonlatok – Olga Frejdenberg által vizsgált – negyedik csoportjába, az emberi kéz által megmunkált dolgok, a techné, azaz a kultúra tárgyainak a világába:

*...ő meg a porba zuhant, valamint az a nyárfa
mely tágsíku mocsár földjén fölő a magasba,
síma, s a legtetején terjednek szét csak az ágak:
s jó a szekérműves s fénylő vasa végre kivágja,
hogy hajlítsa keréktalppá gyönyörű szekeréhez,
s az lezuhanva hever, szárad partján a pataknak:
ott Szimoeisziosz Anthemidész így verte le Aiasz,
isteni sarj...
IV. 480–489*

Ezeknek a hasonlatoknak a köre már közvetlenül az emberi világhoz tartozik, és itt már a jelentésbeli hangsúly magukra a megmunkált dolgokra, az emberi kéz alkotásaira esik. Az ilyen típusú hasonlatokban még a természeti elemek is megszelídülnek, és az ügyes kezű ember szolgálatába állnak:

*Mint valamely kertész ha sötétvízű dús patakokból
áradatot vezet át kertjén, viruló veteményén,
kézbe kapát tart és az iszapgátat kidobálja:
s míg az előrerohan, valemennyi kavics vele gördül,
csörgedez át a mezőn, kanyarogva csobog le a lejtőn
és a patakerelőt is folyton meg-megelőzi:
épp így érte be most Akhilleusz szakadatlan a hullám,
bármily gyors is volt...
XXI. 257–264*

Az elemzett példák összegzéseként Olga Frejdenberg újra leszögezi, hogy a kibontott epikus hasonlat két szerkezeti eleme közül mindig a hasonlított rögzíti a gondolkodás mitológiai szintjét, a hasonlító pedig a realisztikus szintet. Tehát mindig a mitológiai kép az interpretáció tárgya, a realisztikusabb kép pedig az interpretáció nyelvezete, és sohasem fordítva. Ugyanakkor viszont a magyarázó tag tulajdonképpen tautologikusan újraismétli a hasonlat alaptagjában foglalt képet, csupán egy másik gondolkodási szinten. Tehát magának a hasonlatnak a struktúrája szerves egészet képez, ugyanaz a kép, illetve képzet nyer kifejezést kétféle formában. A kétféle formai szint közti alapvető különbséget Olga Frejdenberg az idő felfogásában látja, nézete szerint míg a hasonlított szintjén az időnek csupán egy szelete kerül bemutatásra, a hasonlítóban kibontott jelenetek sora a folyamatszerű idő képzetét kelti.

Olga Frejdenbergnek ez a megfigyelése bizonyos pontokon egybevág Hegel esztétikájának azon fejezetével, ahol az Íliász hasonlatai alapján állítja egymással szembe a lírai költészetben fellelhető hasonlatokat az epikus művek hasonlataival:

A maga tartalmába elmélyedő érzésnek ezekkel a kivétel nélkül csaknem lírai hasonlataival szemben állnak az epikai hasonlatok, ahogyan például Homérosznál gyakran találunk ilyeneket. Itt a költőnek, ha összehasonlítva egy meghatározott tárgynál időz, egyfelől az az érdeke, hogy kiemeljen bennünket a mintegy gyakorlati kíváncsiságból, várakozásból, reményből és félelemből, amelyek a cselekmény kimenetele szempontjából, a hősök egyes szituációit és tetteit illetően élnek bennünk – az ok, hatás és következmény összefüggéséből, hogy figyelmünket olyan alakokra összpontosítsuk, amelyeket a költő mint nyugodt, plasztikus alakokat állít az elméleti szemlélet elé, a szobrászat alkotásaihoz hasonlóan. [...] Másfelől ennek a hasonlatoknál való elidőzésnek az a további értelme, hogy egy meghatározott tárgyat e mintegy kettős leírás

*révén fontosságában kiemeljen, s ne hagyjon továtünni az ének és az események áradatával.*¹²

Olga Freidenberg az *Íliász* hasonlatait egyszerre veti alá a formai konstrukció és a jelentésszerkezet szerinti elemzésnek, s ennek során megállapítja, hogy a kibontott hasonlító tagon belül is a képeknek egy sajátos rendszere érvényesül:

*Mint ha juhokra rohannak a farkasok és gödölyékre,
rablók, és elorozzák mind, mely szerte a bérce
pásztor gondatlanságából széledez: ők meg
elragadozzák gyorsan e félénk-lelkűeket mind:
trójaiaakra ekép törtek danaók: amazok meg
csúfzaju megszaladásra ügyeltek, nem had-erőre.*
XVI. 352–357

A hasonlító tag belső szerkezetében újraismétlődik ugyanaz a konstrukciós elv, amely az egész hasonlat szerkezetét meghatározza, tehát az alapszerkezet konstrukciós elve lebomlik újabb alrendszerekre. Az egész hasonlat alapját a megtámadott, menekülő trójaiai és a nagy erővel támadó akháj harcosok szembeállítása képezi, tehát mint azt Olga Freidenberg különös hangsúllyal ismétli, az aktív támadó erő és a támadást passzívan elszenvedő áldozat szembeállítása ismétlődik itt is. Ugyanakkor a hasonlító tag belső szerkezetében, a hasonlításul szolgáló képek rendszerében is ugyanez az oppozíció bontakozik ki. Tehát miközben az egész hasonlat külső, formai konstrukciója az aktív erő és a passzív áldozat szembeállítására épül, a hasonlat jelentéstartalma szempontjából a második szerkezeti elem, azaz a hasonlító ennek az oppozíciónak mindig a negatív szemantikai töltést hordozó elemét bontja ki: ami természete szerint „hatékony” erő, az mindig a pusztító, romboló erő, amellyel a passzív áldozat áll szemben.

Olga Freidenberg szerint ennek a konstrukciós elvnek a következetes alkalmazása mind az egész hasonlatban, mind pedig annak részein belül a mitikus gondolkodásra, nevezetesen a totemisztikus képzetekre vezethető vissza, ahol egyazon totemben kétféle lény, kétféle erő lakozik, és hol a világos, építő erő nyilatkozik meg, hol pedig a sötét, romboló erő. Az *Íliász* hasonlataiban a szembeállítás ellenpólusai úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egyetlen totem kétféle arculata. Itt a hasonlítás a gondolkodás fejlődésének egy olyan szakaszában történik, amikor a hasonlítás tárgyát képező jelenség és az interpretáció nyelvezetétől szolgáló jelenség előzetesen még nem különültek el egymástól, továbbra is egy töről fakadnak. Ily módon az *Íliász* hasonlatai még nem is tekinthetők tulajdonképpeni hasonlatoknak, mivel a hasonlítás aktusa feltételezi a fogalmi elvonatkoztatás képességét, amely a jelenségek minőségi jegyei alapján végzi el a hasonlítás műveletét. A kibontott epikus hasonlat Olga Freidenberg nézete szerint a hasonlítás egyik legősibb változata, amely akkor jött létre, amikor még nem alakult ki a fejlett fogalmi gondolkodás elvonatkoztató képességének eredményeként a „minőség” kategóriája.¹³

Újra csak Giambattista Vico *Az új tudomány* című művéhez folyamodunk, melynek *Az igazi Homéros felfedezése* című harmadik könyvében a szerző axiomatikus jellegű filozófiai és filológiai bizonyítékokat sorol fel Homérosz műveinek helyes értelmezése érdekében. Ezek közül szeretnénk idézni néhányat, mintegy Olga Freidenberg megfigyeléseinek alátámasztására. A heroikus nyelv sajátosságainak jellemzésekor Giambattista Vico kiemeli, hogy ez a nyelvezet egyebek közt azért is bővelkedett hasonlatokban, mert még nem alakultak ki a fajok és nemek kategóriái, amelyek a dolgok pontos fogalmi meghatározásához szükségesek:

¹²Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Esztétikai előadások I. (Fordította és jegyzetekkel ellátta Zoltai Dénes). Második kiadás. Filozófiai Írók Tára, Új Folyam. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980. 422.

¹³ L.: «Эпическое развернутое сравнение, древнейшее из всех, создается до категории качества. Как только рождается и она, сравнение обращается в компаратив. "Как" из показателя подобия и схожести обращается в показатель качества (."каков", ."какой"). Сравнение с этих позиций, может быть названо до-качественной категорией.» О. М. Фрейденберг: Происхождение эпического сравнения (на материале Илиады). Труды Юбилейной Научной Сессии ЛГУ, Секция Филологических Наук. Ленинград 1946. 113.

*A költői hasonlatok amelyeket Homéros a vad és durva dolgok köréből merített, mint fentebb megjegyeztük, kétségkívül páratlanok. (XVI). A homérosi csaták és a halálok kegyetlenségének leírása, mint fentebb láttuk, csodálatossá teszik az Íliászt. (XVII). [...] A heroikus nyelv, mint fentebb a második, A nyelvek eredete című könyvben láttuk, analógiákban, képekben, hasonlatokban gazdag nyelv volt, s annak köszönhető, hogy még hiányoztak a nem- és fajfogalmak, amelyek szükségese a dolgok pontos meghatározásához, tehát olyan természetes szükségszerűség hozta létre, amely egész népek közös sajátja. (XXII)*¹⁴

Ugyanakkor Olga Frejdenberg azt is hangsúlyozza, hogy éppen a hasonlat kibontott hasonlító tagjában foglalt világkép tanúskodik a fogalmi gondolkodás korai formáinak a meglétéről, aminek következtében már megjelennek a kauzalitás elemi formái, a mitológiai tér zárt szerkezete sztereoszkopikus jelleget ölt, és az egykori totem két arculatából objektum-szubjektum viszonyrendszer bomlik ki. A hasonlító tag „önkéntelen” realizmusa éppen leíró jellegében tárulkozik fel, számos konkrét, plasztikus képet vonultat fel, köztük tájképeket, köznapi zsánerképeket. A kibontott epikus hasonlatoknak ez az önkéntelen realizmusa, objektív jellege – Olga Frejdenberg koncepciója szerint – majd akkor változik meg döntően, amikor a hasonlat a tudatos alkotótevékenység következtében tisztán költői funkcióra tesz szert a lírai költészetben.¹⁵

Hegel esztétikai tanításában is külön hangsúlyt kap a tulajdonképpeni hasonlat szerkezetének a leírásakor az a törvény, hogy valódi hasonlítás tárgyává csak az válhat, ami előzetesen már függetlenedett egymástól, egymásra vonatkoztatni csak azt lehet, ami önmagában is bizonyos függetlenséggel rendelkezik:

A hasonlatban viszont a két mozzanat a kép s a jelentés – bár csak kisebb-nagyobb kidolgozottsággal – teljesen elvált egymástól; mindegyik magáértvéve szerepel, és csak ebben a szétszakadásban vonatkoztatják őket egymásra tartalmuk hasonlósága miatt.

Ebben a vonatkozásban a hasonlatot részben pusztán henye ismételtsnek nevezhetjük, amennyiben egy és ugyanazon tartalom kettős, sőt háromszoros és négyszeres formában ábrázolódik...

*A hasonlat tulajdonképpeni célját ennél fogva abban kell megállapítanunk, hogy a költő szubjektív fantáziája, bármennyire is tudatosította magában azt a tartalmat, amelyet ki akar fejezni, annak absztraktabb általánossága szerint, s bármennyire kifejezte ezt a tartalmat ebben az általánosságban, – ugyanakkor mégis arra érzi magát ösztönözve, hogy a tartalom számára konkrét alakot keressen, s hogy a maga jelentése szerint elképzeltet érzéki megjelenésben is szemléletessé tegye.*¹⁶

A homéroszi hasonlatokról írt tanulmány elméleti koncepcióját tekintve szervesen illeszkedik Olga Frejdenberg – a költői trópusok és alakzatok kialakulásáról írott – számos egyéb tanulmányának sorába, így például a képi gondolkodás és a fogalmi gondolkodás viszonyának történeti alakulásáról kifejtett nagyívű elmélet keretébe.¹⁷ Olga Frejdenberg koncepciója szerint a kibontott epikus hasonlat

¹⁴ Giambattista Vico: Az új tudomány. Harmadik könyv. Az igazi Homéros felfedezése. (Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu). Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 490–491.

¹⁵ О. Фрейденберг: Происхождение греческой лирики (Публикация Е.Мелетинского и Н.Брагинской). Вопросы литературы 1973 № 11. 101–123. Vö. angol nyelven: E. Meletinskii – N. Braginskaia: From myth to lyric (Introduction to O. M. Freidenberg's *The Origin of the Greek Lyrik*). Olga Mikhailovna Freidenberg. Part II. Ed. Nina Perlina. Soviet Studies in Literatures: A Journal of Translations 27/3 (1991 Summer).

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Esztétikai előadások I. (Fordította és jegyzetekkel ellátta Zoltai Dénes). Második kiadás. Filozófiai Írók Társasága, Új Folyam. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980. 417–418.

¹⁷ Образ и понятие. О. М. Фрейденберг: Миф и литература древности. Второе издание, исправленное и дополненное. Москва, Издательская фирма «Восточная литература» РАН 1998 23–622. L. Olga Freidenberg írásai magyarul: Poétika és nyelvelmélet. Válogatás Alekszandr Potebnya, Alekszandr Veszelszki, Olga Frejdenberg elméleti műveiből. (Szerkesztette és a kísérő tanulmányt írta Kovács Árpád). Budapest 2002. 297–335.

keletkezését tekintve régebbi, mint a metafora, mivel közelebb áll a hajdani mitológiai képzetekhez. A kibontott hasonlat jelentésszerkezete még visszavezethető a két tag egykori szemantikai azonosságára a mitológiai képben, de ebben az új, a fogalmi gondolkodáshoz közelebb álló változatban már két olyan szerkezeti elemről van szó, amelyek azonosak ugyan, de közülük az egyik a másiknak már csupán „színleges”, „képletes”, párja. A kibontott epikus hasonlat a képnek és a fogalomnak olyan viszonyát példázza, ahol az egykori mitológiai képben már benne volt a majdani fogalom „lehetséges” jelentése, viszont ez a születő fogalom még szigorúan hozzátartozott a képhez, tőle elválaszthatatlan volt.

Éppen ezért a kibontott epikus hasonlat Olga Frejdenberg koncepciója szerint ősbibb, mint a metafora, amelyben már a kép maga a fogalom, míg a hasonlatnak ebben a típusában a két különböző képet egy közös jelentés köti össze, addig a metaforában, ahol a jelentések egyidejűségükben vannak jelen, egyetlen képnek van két különböző értelme. Olga Frejdenberg nagyívű koncepciója szerint a tulajdonképpeni képi gondolkodás, tehát a tisztán fiktív képi jelentések megjelenése egy stadiális folyamat, amely a szinkretikus mitológiai képzetek felbomlásától a fogalmi gondolkodás kialakulásán át az esztétikai célzattal létrehozott költői képek megalkotásáig tart.

Mint azt a hasonlatok szerkezetéről és jelentéséről vallott nézeteket bemutató tanulmányában Adamik Tamás is hangsúlyozza, történeti fejlődése során a hasonlat funkciója is sokat változott. Míg kezdetben a magyarázatot az elemző értelmezés helyett a szemléletes ábrázolás jelentette, az elvonatkoztatásra képes fogalmi gondolkodás kialakulásával párhuzamosan a plasztikus ábrázolás helyére egyre inkább az interpretáció lép. A klasszika-filológus az *Íliász* hasonlatairól a következőket mondja:

*Az Íliászban például a hős általában úgy rohan, mint az oroszlán, s ez csupán azt jelenti, hogy bátran. Az Íliász nyelvi megfogalmazása, mint ismeretes, ősi megcsontosodott formulákat és újabb keletkezésű kifejezéseket egyaránt tartalmaz. Abban az időben, amikor ezek a rövid hasonlatok keletkeztek, a bátran módhatározó még nem létezett, ezért nem szerepel az Íliászban.*¹⁸

Olga Frejdenberg elmélete számos tanulsággal szolgál a költészetelmélet mai művelői számára. Mivel tanítása szerint a mitológiai képzetekben a tárgy és annak tulajdonsága még nem váltak el egymástól, hanem szerves egységet alkotnak, a mitológiai képben a tárgyi és fogalmi jelentéssor teljes azonosságával van dolgunk. Itt a kép jelentése önmagával azonos, nem fejez ki többet, mint ami benne ontológiailag objektíve adott, azaz nem foglal magában semmiféle képletes jelentést saját objektív létén túl. Zárójelben hozzáfűjünk, hogy a XX. századi modern költészetben, jelesül az orosz szimbolista és posztszimbolista költészetben éppen ezzel ellentétes tendencia figyelhető meg, a modern költői mítoszteremtés jegyében az individuális alkotó a fogalmi gondolkodás magas szintjén a puszta fikcióvá vált költői képet kívánja felruházni az ősi mítoszok ontológiailag objektív érvényével.¹⁹

Olga Frejdenberg nézete szerint az antik irodalomban, a fogalmi gondolkodás kialakulásának korai szakaszában még felfedezhetőek közös jegyek a hasonlat és a metafora jelentésszerkezetében. Mindkét alakzatban megjelenik a fogalmi gondolkodás eleme, aminek következtében a tárgy és annak tulajdonképpeni eredendő jegyei kezdenek elválni egymástól, megjelenik a tárgy „tulajdonságának”, „minőségének” a fogalma. Ezáltal lehetőség nyílik a „képletes beszédre”, azaz arra, hogy a tárgy eredendő, szervesen csakis hozzá tartozó jegyeit felcseréljük olyan minőségi jegyekkel, amelyek eredendően nem tartoztak hozzá. A fogalmi gondolkodás ezáltal gazdagítja a tárgy jelentését, mivel képletesen értendő minőségi jegyeket tulajdonít neki, ellenben megingatja a tárgy ontológiailag objektív érvényét azáltal, hogy levásztja róla az eredendően vele azonos és csakis hozzá tartozó jegyeket.

Olga Frejdenberg koncepciójának tanúsága szerint a mitológiai képzetben két jelenség genetikai azonosságáról van szó, amelyek egyszerre azonosak és különbözőek, egyformán konkrétak, és éppen a maguk konkrétágában azonosak. Amikor ez a mitológiai kép felbomlik, és a fejlődés későbbi fokán

¹⁸ Adamik Tamás: Megjegyzések a hasonlatelmülethez. Filológiai Közöny 24/2 (1978) 113-126. 115.

¹⁹ Han Anna: Der realisierte Vergleich. Glossarium der russischen Avantgarde. Hrsg. Aleksandar Flaker. Graz–Wien 1989. 422–448.

fogalomként kezd funkcionálni, akkor jön létre a tulajdonképpeni metafora, amelyben már nem két egyaránt konkrét, hanem egy elvont és egy konkrét jelentéssor közt létesül szerkezeti és szemantikai kapcsolat. Bár a metaforában a hajdani genetikai azonosságból kettős tagoltság lesz, mégpedig úgy, hogy a konkrét hasonul az elvonthoz, de ennek a jelentésátvitelnek a feltétele a hajdani genetikai azonosság és szemantikai egység. Olga Frejdenberg megállapítja, hogy az antik irodalomban csak két olyan jelentéssor között létesülhet metaforikus jelentésátvitel, amelyek a mitológiai képben egy jelentéstőről fakadtak. Itt kell megragadnunk az alapvető különbséget azok közt a törvényszerűségek közt, amelyeket Olga Frejdenberg az antik irodalom tanulmányozása nyomán vont le a metafora szerkezetéről, és a modern költészet metaforikus képzettársításai között. A modern költészetben, ahol az alkotó a fogalmi gondolkodás magas szintjének birtokában teremt költői képeket, gyakorlatilag lehetőség nyílik arra, hogy bármely jelenségről átvigyük egy jelentésjegyet egy másikra, és bármely két jelenséget összekapcsolhatunk egy elvont jelentésjegy alapján.

Az antik irodalom metaforikus képei Olga Frejdenberg kutatásainak tanúsága szerint egy fejlődési lépcsőfokot jelentenek abban a folyamatban, amely az egykori mitológiai gondolkodástól a fogalmi gondolkodásig terjed. E kutatások szerint a mitológiai képet a kifejezés és a jelentés teljes azonossága jellemzi, a kép csak azt fejezi ki, amit jelent, és nem jelent többet, mint amit kifejez. A fogalom kialakulásának van egy olyan szakasza, amikor a kép már nem csupán azt fejezi ki, amit jelent, és nem azt jelenti, amit kifejez, ebben a szakaszban jön létre a tulajdonképpeni metafora. Ennek a folyamatnak az a lényege, hogy a hajdani konkrét képzetek absztrahálás tárgyává válnak, az átvitt jelentések kialakulása, azaz a metaforizálás ennek a folyamatnak a kezdete. Olga Frejdenberg nézete szerint az átvitt jelentések, azaz a képletes beszéd kialakulásának is megvannak a maga fokozatai. Az antik irodalomban az átvitt jelentés kezdetben még nem tisztán figurális jelentés, hanem olyan képletes beszéd, amelyben még túlsúlyban vannak a konkrét elemek, és ezen a szinten még megfigyelhető a költői képek kétfágú konstrukciója, a kép és a fogalom még önálló jelentéssel bír egy egységes konstrukció két egyenrangú elemeként.

Minél magasabb szintet ér el a fogalmi gondolkodás fejlődése, annál inkább fejlettebbé válik az átvitt jelentés, és annál inkább összeolvad a kép és a fogalom. Ennek a fejlődésnek az irányát az jellemzi, hogy a fogalom egyre elvontabban adja át a hajdani kép szemantikáját, és fokozatosan elnyeli azt. Frejdenberg itt közel kerül a XIX. századi orosz-ukrán tudós, Alekszandr Potebnya elméletéhez, aki abban látja a mitikus és a fogalmi gondolkodás közti alapvető különbséget, hogy míg a mitológiai képzet teljesen magában foglalja a fogalmi jelentést, tulajdonképpen elnyeli azt, addig a fogalom a hajdani képi jelentést integrálja magába.²⁰ Olga Frejdenberg úgy véli, hogy minél elvontabban adja át a fogalom a hajdani képi szemantikát, annál inkább növekszik a jelentések figurális jellege. Már szóltunk arról, hogy a XX. század elejének lírai költészetében számos törekvéssel találkozunk, amelyek ennek a kulturális és nyelvfejlődési folyamatnak a visszafordítása révén a modern mítoszteremtés új útjait keresik.

Olga Frejdenberg elméletéből a legfőbb tanulásként talán az szolgálhat, hogy azok a képi szerkezetek és alakzatok, amelyeket a XX. századi modern költészet tanulmányozása kínál számunkra, már a fogalmi gondolkodás magas szintjén, és a fogalmi gondolkodás kifinomult, gyakran rafinált eszközeivel létrehozott költői képek. Ezek a képek bármilyen meggyőzően is „adják elő” a költői szöveg belső terében a mitikus gondolkodás újjászületésének, az új mítoszteremtésnek a nyelvi procedúráját, sohasem téveszthetők össze – még az elemzés szintjén sem – az eredendő szinkretikus mitológiai képzetekkel. Míg azoknak a szinkretizmusa az emberi gondolkodás ősi formáinak a lenyomatát őrzi, a modern költészet neomitologizmusa konstruált, teremtett, azaz másodlagos szinkretizmus, amely a költészeti kultúra fejlődésének magas fokán jött létre.

²⁰ Alekszandr Potebnya: A mitikus gondolkodás természete. A mítosz és a szó. (Fordította Horváth Kornélia). Poétika és nyelvelmélet. Válogatás Alekszandr Potebnya, Alekszandr Veszelszovszkij, Olga Frejdenberg elméleti műveiből. Budapest 2002. 165–188.

Miközben tisztában vagyunk Olga Frejdenberg nagyívű elméleti koncepciójának a jelentőségével a modern költészetelmélet szempontjából, a homéroszi hasonlatokról írt tanulmányának újraolvasásakor – még ha igyekszünk is elfogulatlan filológusszemmel közeledni ehhez az íráshoz – nehezen tudunk elvonatkoztatni keletkezésének körülményeitől. A pusztulásra ítélt Trója ostromát megéneklő epikus költemény hasonlatainak elemzésekor Olga Frejdenberg tanulmányában talán azért is kaptak különös hangsúlyt, és növekedtek fenyegető látomássá az *Íliász* hasonlatainak apokaliptikus színezetű képei, mert maga a klasszika-filológus szerző is ostromlott szülővárosában, a halállal és a pusztulással dacolva írta tanulmányát.

HAN ANNA, ny. egyetemi docens
Eötvös Loránd Tudományegyetem
Orosz Filológiai Tanszék
E-mail: hanannamaria@gmail.com

HAVAS LÁSZLÓ

JELLEMRAJZ ÉS PROPAGANDA CICERO CATILINA ELLENI BESZÉDEIBEN
KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A *CATILINARIA PRIMÁRA*

Mintegy fél évszázaddal ezelőtt még a közfelfogás azt tartotta, hogy a fejedelemtükör műfaja kifejezetten a középkornak a szülőtte, s azon belül is létrejött alapvetően a Meroving- és a Karoling-korra esik.¹ Azóta egyre több kutatás támasztja alá, hogy valójában az ókori irodalom is ismerte ezt az irodalmi *genust*, amely szinte egyidős a politikai civilizációval, amennyiben már az ókori Közel-Kelet és Kelet kultúrájában is kitapintható, főleg Egyiptomban és Mezopotámiában, de jelenléte a Bibliában is érzékelhető. Ugyanakkor némiképp ezzel ellentmondásban a görög kultúrában viszonylag a háttérben maradt ez a műfaj, ami azzal magyarázható, hogy a görögség a városállamok korában mindenekelőtt a szabad *polítés*, vagyis a „polgár” eszméjét hangoztatta, ami nem kedvezett a monarchikus hatalomátadás gondolatának. Ettől függetlenül persze a görögöknél is megvolt a politikusi magatartás eszményének meghatározása, ám ez elsősorban a nevelés, a műveltség részévé vált, azaz a *paideia* körébe tartozott. A görög irodalomban a döntő fordulat a hellénizmussal következett be, amikor az új monarchikus hatalommal együtt a fejedelemtükör is megtalálja kellő funkcióját. Rómában persze ettől eltérő körülményekkel szembesülünk. A királyság korában még nincs igazi irodalom, ennél fogva az uralkodói tükrök sem jelenhetik meg. Amikor pedig a római latin nyelvű irodalom már kezd kibontakozni a Kr.e. 3–2. század fordulóján, akkor meg a társadalmi és politikai körülmények nem alkalmasak még e műfaj megeremtéséhez. A római politikai életet ekkor alapvetően egy régi arisztokrácia irányítja, a *nobilitas*, amelynek pozíciója társadalmilag megfellebbezhetetlennek látszik, s amelynek irányelvei egyértelműek, és a társadalom legszélesebb körei számára általánosan elfogadottak. Ennek az arisztokráciának az irányító szerepe olyan meghatározott állami, katonai és vallási tisztségeken keresztül mutatkozik meg, amelyek hatékony keretet kínálnak bizonyos arisztokratikus eszmények megvalósítására, s ezek nem mások, mint a római előkelők erényei: a *virtutes*. Ezek viszont nem igényelnek szigorú fogalmi körülhatárolást általános érvényük következtében, ezért körültekintő bemutatásukra és továbbörökítésükre sincs igazán igény, úgyhogy Rómában, akárcsak a korai görög irodalomban – csak éppen más okok miatt – ugyancsak elmarad a „tükörirodalom” korai kibontakozása.

Változás csupán akkor következik be, amikor Rómában az itáliai városok politikai szerepének megerősödésével megnövekszik az úgynevezett „új emberek” (*homines novi*) jelentősége, akiknek szerepvállalása némiképpen megkérdőjelezi a régi arisztokrácia hagyományos működését és értékrendjét. Szükségessé válik az új arisztokrácia értékrendjének körvonalazása, ami természetesen maga után vonja a régi, hagyományos értékek elméleti alapokra való fektetését is. Mindez a Kr.e. 2. század közepe táján következik be, amikor megindul a hellénizmus térnyerése is Itáliában, beleértve az ideológiát, úgyhogy a kibontakozó római politikai irodalom természetesen főleg összekapcsolódik nemcsak a görög történelemszemlélet, hanem a politika-filozófia térhódításával is. Így formálódik meg egyfelől a kiemelkedő „új ember” eszményképe Cato Maiornál, aki fiának fogalmazza meg személyes tanításaként azokat az irányelveket, amelyek megítélése szerint egy kiemelkedő római polgár számára nélkülözhetetlenek. Másfelől ezzel párhuzamosan feltűnik az úgynevezett *Scipio-kör*ben a politikai irányítás ama ideáljának körvonalazása, amelyet később mindenekelőtt Cicero közvetít, bár nagy valószínűséggel erős átfogalmazásban, mintegy részben saját

¹ Minderről lásd részletesen Havas L. bevezető tanulmányát az *Uralkodó és polgár antik tükrökben* című kötetben: Debrecen 2007. I, 9 skk. [összeállította: Havas L. és Kiss S.], ahol további szakirodalom is található: 158 skk.

elképzeléseit adva a Scipiók szájába, ahogy az elsősorban a *De re publicá*ban s különösen annak záró részében, a *Somnium Scipionis*ban történik, ahol inkább a nagy múlttal rendelkező ősi arisztokrácia eszményképét foglalja össze a szerző. A hagyományos arisztokrácia értékrendje szóvalhatott meg ugyanakkor abban a tanítólevélben is, amelyet a tradíció a Scipiók nemzetségéhez tartozó Cornéliának tulajdonított, aki a reformpolitikával fellépő Gracchusok anyjaként saját fiát, Gaius Gracchust próbálta meg rávenni egy olyan politikára, amely inkább a társadalmi összhangot szerette volna a közélet homlokterébe állítani.

Ezzel a köztársaság utolsó századára kibontakozik a szemünk előtt egy olyan politikai irodalom, amely a római polgáreszmény körvonalazását tűzi ki célul maga elé, függetlenül attól, hogy a tradicionális *nobilitas* vagy az új arisztokrácia értékrendjét követi-e, vagy esetleg megpróbál egyeztetni a kettő között, mégpedig mindenekelőtt a politikai válság jeleit egyre jobban mutató nehézségek megfékezése érdekében és a belső harmónia helyreállítása céljából. Lényegében ehhez kapcsolódik azoknak a Tullius Cicerónak a működése is, akiknek családja Arpinumból indult el, hogy Rómában valószínűleg meg politikai karrierjüket, beleszólva a legfőbb politikai irányításba is. Kissé meglepőnek tűnhetik, de az, aki a politikai magatartás alapelveit elsőként fogalmazza meg a család számára, nem Róma legnagyobb szónoka és kiemelkedő politikusa és gondolkodó írója, Marcus Tullius Cicero volt, hanem annak öccse, Quintus, aki a hivatali pályázásról írt levél formájú tanító írásában rögzíti bátyja számára a maga irányelveit azon politikust illetően, aki kellőképpen láthatja el a consuli teendőket (*Commentariolum petitionis*). Az írás jellemzője, hogy szerzője éles ellentétet von egyfelől az Antoniushoz és Catilinához hasonló elvetemült politikai gengszterek (2, 8–9), másfelől az állam belső rendjét megszilárdító *optimates* között, akik a közérdeket tartják szem előtt, és ennek megfelelően a rendek közötti összhangra, Róma és Itália legkülönbözőbb rétegeinek harmonikus együttműködésére töreksznek. Egyes kutatók Quintus eme írását már közel másfél százada hamisítványnak tekintik, többek között arra is hivatkozva, hogy a címzett, a 63-as római consul Catilina következetes ellenfele volt, s így felesleges lett volna számára egyfajta harcra buzdítás Catilinával és a vele egy húron pendülőkkel szemben.² Ez az érvelés azonban nem állja meg a helyét, mert tudomásunk van Cicerónak egy korábbi leveléről, amelyben consuli pályázása előmozdítása érdekében védelmébe vette volna a bíróság előtt Catilinát (Cic. *Att.* 1, 2, 1). Az ifjabb Cicero szemében tehát nagyon is fontosnak tűnhetett, hogy felhívja bátyja figyelmét az ellenfél által képviselt korrupt, régi arisztokrata és az „új ember” közti politikai feszültségre és érdekellentétre. Úgy tűnik, hogy ebben az öcs hatékonyan is járt el, mert az idősebb Cicero a későbbiekben valóban erőteljes Catilina-ellenes álláspontot foglalt el, s mi több: 63-as consuli tevékenységét éppen a Catilina-összeesküvés elleni következetes harc tölti ki. Cicero ugyanis úgy látta, hogy ellenfele, aki a consuli pályázás során alulmaradt, egy olyan *popularis* irányvonalat valószínűleg veszélyeztetni azt az eszményi római államot, amelyet maga Cicero feltétlenül megőrzendőnek és megerősítendőnek tekintett mint a hagyományos római erkölcsök megtestesítőjét. Mindez egyértelműen megmutatkozik az összeesküvés leleplezése és felszámolása kapcsán elmondott Cicero-beszédekben, ahol világozás megtörténik a szemben álló felek éles ellentétek alapján történő karakterisztikus jellemzése, ahogy ezt a görög retorikai irodalom is elvárta, főleg a theophrastosi elméleti alapvetés nyomán. A továbbiakban ennek a következetes és határozott szembesítésnek irodalmi és politikafilozófiai, valamint vallási, mitológiai összetevőivel kívánunk részletesebben foglalkozni.

Kr.e. 63 őszén a Catilina-féle szervezkedés következtében előállt krízishelyzetet Cicero eleve egy éles ellentéttel vázolja fel, amennyiben az egyik oldalon ott áll az állam sorsának letéteményese, az a *senatus*, amely mindenekelőtt *patientia*jával tűnik ki. Ezt a kvalitást aligha értelmezhetjük egyszerűen béketűrésnek. Fogalmi köréhez ugyanis a politikai és a filozófiai irodalomban eleve olyan kategóriák kapcsolódnak, mint a *fortitudo*, a *labor*, a *vigilantia*, s ennél fogva az alapvető erények kategóriájába tartozik, miként a *virtus* egyik megnyilvánulása. Olyan megnyilvánulásról van szó ráadásul, amely szorosan érintkezik afféle más erényekkel, mint az előrelátás és a bölcsesség (*prudentia*), az igazság

² Vö. pl. M. I. Henderson: *De Commentariolo Petitionis*. JRS 40 (1950) 8–21; G. L. Hendrickson: *On the Authenticity of the commentariolum petitionis of Q. Cicero*. AJPh 8 (1892) 200–212; R. G. M. Nisbet: *The Commentariolum petitionis. Some Arguments against Authenticity*. JRS 51 (1961) 84–87.

(*iustitia*), illetve a mérséklet (*temperantia*). A Cicero által itt felidézett *patientia*nak legfőbb jellemzője azonban a szilárd kitartás, azaz a *constantia*. Mindezek a fogalmak³ jól beilleszthetőnek látszanának egy sztoikus filozófiai kontextusba, ami azonban Cicero számára az adott esetben aligha látszik teljesen megfelelőnek. Szerinte ugyanis a veszedelmes ellenséggel szemben a *senatus* bizonyos fokú passzivitása voltaképpen nem megfelelő, sőt lényegében hibás magatartás (Cic. *Cat.* 1, 1, 1–2). Az ellenféllel szemben ugyanis diadalmaskodni kell, ahogy azt a *fortitudo*, a bátorság, valamint a *sapientia*, a bölcsesség eleve megköveteli. Azt lehetne mondani tehát, hogy a 63-as év consulja Catilina elleni első politikai megnyilatkozásában valamiféle mitologikus dimenziójú hőst vázol fel, aki következetes kitartással szegül szembe a gonosszal, ami feltétlenül egyfajta héraklési-herculesi figurát idéz fel, de talán azt a Romulust is eszünkbe juttathatja, aki a megszülető Rómát meggyalázó Remus megsemmisítője lett.

Ezt az értelmezést támasztja alá, hogy a *senatus* ellenfeleként megjelenő Catilina az eddigi államfenntartó erőkkkel szemben és azoktól eltérően úgy tűnik fel, mint a *furor* és az *audacia* megtestesítője, amely fogalmak eleve felidéznek olyan államellenes, bomlasztó tényezőket, mint a *discessio* (meghasonlás), a *secessio* (kivonulás vagy pártütés) valamint a *discordia*, amely utóbbi fogalom az állam teljes belső diszharmóniájának a kifejeződése. Mindez a legteljesebb mértékben a bűn (*vitium*, *culpa*, *improbitas*) kategóriájába tartozik, vagyis olyan politikai fogalmakhoz társul, mint az összeesküvés, a káros politikai szövetkezések különböző formái (*coitio*, *coniuratio*, *discordia*), amelyek a *semina discordiarum* elhíntésével az állam ép és egészséges testének felbomlását idézik elő. Ennek megfelelően Cicero a Róma érdekében fellépő herculesi és romulusi *senatus*szerű és consulaival szembehelyezkedő bomlasztó szervezkedésben joggal lát valamiféle *pestis*t, egyfajta olyan *bellum intestinum*ot, amelynek révén annak vezetője, Catilina az egész világot kívánja megsemmisíteni és lángba borítani (*orbem terrae caede atque incendiis vastare* – *Cat.* 1, 1, 3). Ezzel szinte egy sztoikus *ekpyrōsis*, illetve *kataklysmos* vízióját idézi fel, amelynek során Catilina és társai úgy jelennek meg, mint a világmegsemmisítő gonosz erői, akik egyfajta „Götterdämmerung”-ot idéznek elő, ahogy az már az ősi indoeurópai mitológiára is jellemző volt.⁴ Egy ilyen romlással szembeszállni, amely a római állam számára maga a teljes pusztulás (*hanc tam taetram, tam horribilem, tamque infestam rei publicae pestem*), a *senatus* élén harcoló consulnak legszentebb kötelessége, aki ilyen módon semmiképpen sem minősülhet *crudelissimus tyrannus*nak (Cic. *Cat.* 2, 14).

Az állam érdekében küzdő *senatus* és vezetője ugyanis a megfontolás és megfontoltság (*consilium*) alapján cselekszik, amihez társul még az *auctoritas* (*Cat.* 1, 1, 3) is, vagyis az a tekintély, amely egyszerre a családfő (*pater familias*), valamint a *patronus* és egyúttal a *populus Romanus* jellemzője és ismérve, s rokon fogalom azzal a *maiestas*szal, amely a *maiores*nek, az ősöknek, s egyben az idősebb, tekintélyesebb polgároknak a jellemzője. Ezzel összhangban áll az a követelmény is, hogy a gonosz ellen fellépő *senatus*nak és vezetőjének egyaránt *clemens*nek kell lennie, ami a *clementia* erényének gyakorlását jelenti, miként annak idején már Cato Maior is ezt követelte meg Róma tanácsától a sokak által rossz szemmel nézett rhodosiakkal szemben. Ugyanakkor persze ez a *clementia*, amely a már előbb említett *vigilantiá*val párosul, nem csaphat át hanyagságba, tétlenségbe (*inertia*, *nequitia* – *Cat.* 1, 2, 4) amely nem férhet meg a világmegsemmisítő ellenség *crudelitas*ával és *inhumanitas*ával (vö. Cic. *Verr.* 2, 5, 115).

A Catilina elleni első beszédben arra is külön nyomaték van helyezve, hogy miként a megsemmisítő gonosz a legfőbb irányítóban, Catilinában összpontosul, ugyanúgy az állam megmentése egyetlen férfiúban van teljes mértékben letétbe helyezve (*in uno homine summa salus... rei publicae* – *Cat.* 1, 5, 11). Ez az ember pedig nem más, mint az adott év első számú *consula*: Cicero, aki mintegy a

³ A fogalmi vizsgálódásokkal kapcsolatban hatalmas mennyiségű példaanyag található az alábbi munkában, melyet vizsgálataink során magunk is messzemenően szem előtt tartottunk: J. Hellegouarc’h: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*. Paris 1963.

⁴ Ezzel kapcsolatban I. könyvismertetésemet: Havas L.: *Történelem vagy legenda. A római köztársaság születése egy újonnan megjelent monográfia tükrében (D. Briquel: Mítosz és fordulat, avagy újraértékelés. A köztársaság születésének koholt elbeszélése Rómában)*. Klio 17 (2008/4) 71 skk., ahol az alapvető munka további adatai is megtalálhatók.

haza (*patria*) elutasítását szolgáltja meg és fejezi ki a polgárok meggyilkolására készülő, a szövetségesek kifizetésére törő, illetve a törvényeket felforgatni szándékozó Catilina előtt.

Egyértelmű tehát a konfliktus. Róma megmentése érdekében a *ratio* (Cic. *Cat.* 1, 9, 22) jegyében a *boni*, *optimi*, az *optimates* sorakoznak fel, akik igazából a *patria* képviselői, szemben az *improbival*, a *perditivel* és a *perniciosival*, akik valójában a *furor* alapján fellépő *popularest* alkotják. Maga Catilina erre a felforgató és gonosz szerepre minden vonatkozásban ki lett választva, hiszen alkalmassá tette rá mind saját természete, mind tulajdon szerepválasztása, mind pedig a körülmények alakulása, ahogy ezt Cicero megfogalmazza: *ad hanc te* (sc. Catilinam) *amentiam natura peperit, voluntas exercuit, fortuna servavit* (1, 10, 25). Ez a megfogalmazás arra utal, hogy Ciceróban már ekkor kiérlelődött az a későbbinek tartott gondolata, amit az ún. *quattuor personae* elméletének szoktak nevezni, s amely kimunkált formában valóban csak a Kr.e. 45–44-ből származó *De officiis*-ben jelenik meg teljes kiérleltetésében (1, 30, 107 skk). Itt Cicero annak ad hangot, hogy az emberben valójában négy személyiség figyelhető meg, amelyek közül az egyik az általános emberi természetnek felel meg, a másik az individuális jellemzőket foglalja magában, míg a harmadik a körülményekhez alkalmazkodik. S végül ott van az az én, amelyet az individuum saját maga választ, vagy inkább alakít ki önmaga számára. Mint C. Lévy kimutatta,⁵ ez a gondolat azonban már megjelenik a valamivel korábbi *Tusculanae disputationes*-ben is, de mi arra is találunk alapot, hogy valójában Cicero ezt a erkölcsfilozófiai elképzelését már Kr.e. 63-ban kialakította, csak akkor még az általános emberi természetet és az individuális kvalitásokat összekapcsolódónak tekintette, ám ugyanakkor már itt hangsúlyozásra kerül nála a történelmi feltételezettség, illetve az egyéni döntés és választás jelentősége. Mindez azt igazolja, hogy Cicero öccsének, Quintusnak az elképzelését a római állam belső meg hasonlottságáról egy olyan átfogó és filozófiai ihletettségű politikai látomásba ágyazta, amely egyaránt él a retorika felnagyító és leegyszerűsítő kelléktárával, és azzal a jellemelekkel kapcsolatos állásponttal, amelyet főként az arisztotelési eredetű görög jellemábrázolási technika fejezett ki.

Ugyanakkor Cicerónál mindehhez kapcsolódik egy mitologizáló aspektus is, ahogy arra részben már eddig is utaltunk, de részletesebb kifejtésére és igazolására csak a továbbiakban vállalkozunk. A leginkább egyértelmű bizonyíték – megítélésem szerint – a pozitív római állami megnyilatkozásoknak s az e mögött álló senatusnak, valamint az *optimates* élén álló Cicerónak a városalapító Romulusszal való kapcsolatba hozatalára az a közismert körülmény, hogy Cicero első Catilina elleni beszédét nem a megszokott helyen, a *curiában* tartotta, hanem Iuppiter Stator templomában. A kutatások ezt a körülményt általában azzal szokták magyarázni, hogy ez a Palatium lábainál álló templom jól védhető helyen állt, s így alkalmat kínált az összeesküvés veszélyére való nyomatékos figyelmeztetés inszenzírozásának, mintegy kellő színpadi hátteret biztosítva ezzel a consul fenyegetéséhez Catilinával és összeesküvő társaival szemben. Mindezt csak fokozta volna a hely közelében felsorakozó fegyveres lovagok csoportja, amelyet Quintus Cicero és Cicero közeli barátja, T. Pomponius Atticus vezetett. Ez az értelmezés bizonyára megalapozott is, ámde talán még nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk annak a körülménynek, hogy e helyszín további propagandalehetőséget is kínált a szónokoknak, és ezzel a politikai húzással Cicero messzemenően élt is. Iuppiter Stator templomával kapcsolatban ugyanis az egykorú rómaiakban ott élt az a történet, amelyet később Livius is előadott. Eszerint a város megalapítását követően egy alkalommal a szabinok már bevették Róma fellegvárát és megölték a rómaiak vezérét, Hostiust, úgyhogy a római sereg futásnak eredt, és pedig olyan erővel, hogy a tömeg magát Romulust is a *mons Palatinus* régi kapujáig sodorta. A történet szerint ekkor a *conditor urbis* kezét az ég felé emelte, és Iuppiterhez fordult oltalomért. Emlékeztette az Istent, hogy az ő parancsára emelte a várost éppen a Palatinus hegyén, s arra kérte az istenek legfőbbjét, hogy állítsa meg a szégyenletes futást, s mentse meg Rómát. Egyúttal arra is ígéretet tett, hogy szerencsés kimenetel esetén majd templomot emel Iuppiternek. Bár a *porta Mugionál*, vagy *Mugoniánál* felállított templomot csak Kr.e. 294-ben szentelték fel, ám az mégis az *urbis*ot Iuppiter segítségével megoltalmazó városalapítóra emlékeztetett, aki azután a szabin vezérrel, Titus Tatiusszal békét kötve létrehozta az egységes római állam testét. Mindez egyértelműen arra utal, hogy Iuppiter Stator temploma a *Quirites*, az összes római polgár, azaz *cives* egységes állami *corpus*ának is mintegy a jelképe lett. Hogy Iuppiter

⁵ Vö. pl. C. Lévy: L'âme et le moi dans les Tusculanes. REL 80 (2002) 78–94.

Stator és az istenné emelt Romulus kultusza milyen szorosan összekapcsolódott a köztársasági Rómában, azt jól szemléltetheti az a körülmény is, hogy kettejüknek szinte egyidejűleg avattak templomot, Iuppiter Statornak 294-ben (Liv. 10, 36, 11; 37, 15), Quirinusnak pedig egy évvel később, 293-ban (*ibid.* 10, 46, 7).

Mindez nyilvánvalóvá teszi, hogy a senatus 63. november 7-én (vagy esetleg 8-án) történő összehívásának színhelyéül Cicero azért választotta Iuppiter Stator templomát, hogy ezzel is szuggerálja Róma polgárainak: az állam Catilina felforgató tervei miatt ugyanolyan végveszélybe került, mint annak idején a szabinok támadása alkalmával. Ahogy annak idején ebből a szituációból a városalapító Romulus Iuppiter oltalmával menekítette ki a rómaiakat, ugyanúgy fogja a legjobb és a legnagyobb Isten (*Iuppiter Optimus Maximus*) segítségével Arpinum szülőtte, Cicero is megmenteni honfitársait, mert Catilinával együtt eltávolítja az állam testét fertőző métet, és visszaállítja a *corpus rei publicae* egészséges állapotát. Erre a párhuzamra épít a Catilina elleni első beszéd záró része is, amikor Cicero Iuppiter Statorhoz fordul oltalomért. Miként a hagyomány szerint a Róma megmentéséért esedező Romulus egykor az égnek emelte kezét, hogy Iuppiter segítségét kérje, most a senatusi ülésen Cicero hasonló pózban fordult a legfőbb istenséghez Róma megmentéséért, s ezzel nemcsak a Romulus által alapított város megoltalmazását kívánta láttatni, hanem ama új, szerencsés Rómáét is, amelynek consulsága folyamán mintegy saját maga lett a megalapítója. Ahogy később ezt consulságáról írt eposzában megfogalmazta: *o fortunatam natam me consule Romam* (Ps.-Sall. in Cic. 3, 5). Cicero tehát valóban mintegy Romulus szerepében próbált feltűnni 63-as consulsága idején, még ha ez az egykorú beszédekben nem fogalmazódott is meg ilyen nyíltan, hanem legfőljebb csak utalásszerűen. A kortársak számára azonban mégis egyértelmű lehetett a Cicero-Romulus párhuzam, amit jól mutat a pseudo-sallustiusi *invectiva* ama gúnyos megfogalmazása, mely Cicerót *Romulus Arpinusnak* (*ibid.* 7, 1), az „arpinumi Romulus”-nak tünteti fel. Ez a később Ciceróval szemben felhozott vádaskodás azonban talán még inkább jogosnak bizonyulna, ha Cicero beszédei valóban abban a formában maradtak volna ránk, ahogy annak idején elhangzottak, mert a későbbiekben, amikor Kr.e. 60-ban kiadásra átdolgozta consuli beszédeit, bizonyára csak tompította azokat a helyeket és utalásokat, amelyek megerősíthették a Ciceróval szemben felhozott vádaskodásokat, miszerint működése során túllépte a törvényesség határait, s tevékenysége a *tyrannis*, a *regnum* irányába mutatott volna.

A Cicero–Romulus párhuzamot és a 63-as consul által a Iuppiter Stator templomának szánt szerepet az a körülmény csak még egyértelműbbé tehetné, hogy maga Cicero is ebben, a Romulus által a város alapításához kijelölt körzetben, azaz a Palatinuson választott magának új lakóhelyet, s így Arpinum szülőtte Romulushoz hasonlóan maga is a Palatium egyik új lakója lett. Ráadásul Cicero Palatinus-hegyi *domusa* közvetlenül annak a kunyhónak a szomszédságában volt, amelyet Romulus pásztortanyájaként tartott számon a hagyomány, s ez a hely valóban az ősi Róma legrégebbi magjaként mutatkozik meg. A körzet ugyanis egyébként is szorosan kapcsolódott Róma kezdetéhez és a romulusi mitológiához. A *casa di Romulo* közelében helyezkedik el az a Cacus-lépcső (*scalae Caci*), amely a másik mitologikus városalapító, Hercules győzelméhez kapcsolódik, tudniillik ahhoz, amelyet ez a félisten a Palatinust elfoglaló korábbi gonosz, Cacus fölött aratott, úgyhogy nem véletlenül vannak Cicero beszédeiben olyan utalások is, amelyek Romuluson kívül a másik alapító és megszabadító *hérósr*a emlékeztetnek. A központi párhuzam azonban mégis Romulus, akinek mitologikus alakjához a Cacus-lépcső másik oldalán elhelyezkedő történelmi emlékek ugyancsak szorosan kapcsolódnak. Mindenekelőtt a közelmúltban megtalált barlangszentélyről van szó, mely nagy valószínűséggel az a *Lupercal*, amely a római tradíció szerint elsőként adott otthont a Tiberis partján a pásztor *Faustulus* által megtalált és megmentett Romulusnak és Remusnak, akiket egy anyafarkas táplált volna mint Mars isten gyermekeit. A későbbiekben Caesar, majd pedig Augustus sem véletlenül tulajdonított hatalmi törekvései megalapozásához nagy jelentőséget ennek a *Lupercal*nak és a hozzá kapcsolódó *Lupercalia*-ünnepnek, amely utóbbinak egyszerre volt megtisztító és bőségszertartás jellege. Nyilvánvaló, hogy Cicero számára is érvényes volt ez a mitológiai, vallási háttér, hiszen maga is úgy kívánta feltüntetni a Catilina és összeesküvő társai ellen folytatott harcát, mint amely megtisztítja Rómát a vad és gonosz erőktől, s egyben biztosítja Róma további szerencséjét, amely egyúttal az általa oly gyakran hangzott *salus rei publicae*-vel esik egybe.

Cicero számára azonban a párhuzamba állítás során mutatkozott egyfajta nehézség is. Az összeesküvés ugyanis nem a 63-as év telére vagy tavaszkezdetére esett, amikor a *lupercalia* ünnepét ülték, hanem az év második felére, azaz az ősztől a tél kezdetéig. Mindazonáltal Cicero nagyon tudatosan választhatta meg az összeesküvőkkel szemben történő fellépéseinek időpontjait, hogy politikai célból erre is fel tudja használni a legkorábban alapított római város vallási, mitológiai vonatkozásait. Közismert, hogy az összeesküvés első leleplezésére október 21-én került sor, amikor a *catilinariusok*kal szembeni *senatus consultum ultimum* is megszületett, azaz ki lett nyilvánítva az ostromállapot. Ennek a ténynek az adott különleges nyomatékot, hogy közvetlenül követte az október 19-én végrehajtott *armilustriumot*, vagyis azt a szertartást, amelynek során a harci idény végén megtörtént a fegyverek purifikációja. Az összeesküvők ezt követő fegyveres felkelésre irányuló szervezkedése egyértelműen mutathatta a kortársak szemében, hogy a belháborúra készülők megszegtek a városalapító Romulus apjának, Mars istennek azt a vallási rendelkezését, miszerint a fegyverek megtisztítását követően a tél folyamán békének kellett lennie a fegyvernugvás jegyében. A Catilina elleni nyílt föllépés november 7-től vagy 8-tól kezdődően ugyancsak nem lehetett átgondolatlan, hiszen november 4–17. között rendezték meg az ún. *ludi plebei*it Rómában, amely játékok az év consula számára azt a „színházi háttérrel” biztosíthatták, hogy Róma megmentésére irányuló politikája mögött nemcsak az *ordo senatorius* és *equester* sorakozik fel, hanem a köznép is a maga összes lojális tagjával, azaz a *bonival*, akiktől a második *Catilinaria* híres felsorolása szerint csupán a gonoszok határolódnak el az állam ellen törve (Cic. *Cat.* 2, 18 skk).

Hasonlóképpen nem lehetett véletlenszerű a római összeesküvők december eleji letartóztatása és december 5-én történő elítélése, majd pedig kivégzése. December 3-án és 4-én tartották ugyanis *Bona Deá*nak zárt, kizárólag asszonyok részvételével megtartott ünnepét, amelyen egy évvel korábban Cicero eposzájának leírása szerint a consul felesége isteni jóslatot kapott arra vonatkozóan, hogy férje valamiféle isteni erő birtokában megmenti majd Rómát a végveszélytől. Tekintve, hogy a hagyomány szerint az ünnepelt istennő a *lupercaliá*val kapcsolatba hozott Faunus isten leánya vagy felesége volt, ennek a december eleji rituálénak is valamiképpen utalnia kellett a romulusi városalapító és megtisztító hagyományra. A *Bona Deá*val kapcsolatos titkos szertartás azonban némiképpen a Cicero által megidézett másik városalapítóra is utalt, még ha ez inkább csak negatív formában bizonyítható is. Volt ugyanis Rómában egy olyan hagyomány, amely szerint Hercules tiltotta meg a nők részvételét az *ara maximá*nál számára rendezett szertartásban, minthogy a *Bona Dea* tiszteletére összesereglt nők nem engedték be őt az istennő szentélyébe, amikor inni kért a Cacus elleni harcában. A december 5-i átütő fellépés háttéréként sem feledkezhetünk meg arról, hogy a rómaiak magánjelleggel ekkor tartották annak a Faunusnak a tiszteletével egybekötött *faunalia* ünnepét, aki, mint láttuk és mint közismert, ugyancsak szorosan egybekapcsolódott a városalapító Romulus tiszteletével és a város alapításával összefüggő tradíciókkal. A vallási megtisztulással és a közösség bőségével, vagyis az állatállomány és a növényvilág védelmével és hozamával kapcsolatos elképzelések, valamint rituálék mind azt igazolhatták, hogy a városra romlást hozó Catilinával és összeesküvő társaival szemben a természet ősi rendjét biztosító istenségek egyöntetűen Cicero megtisztító, a Catilina-összeesküvést felszámolni kívánó programja mögött sorakoznak fel.

Mindezek alapján bizonyára levonhatjuk azt a végkövetkeztetést, hogy Cicero 63-as consulsága során megpróbálta mitologizálni, vallási köntösbe öltöztetni azt a politikai tevékenységét, amelyet Catilinával és összeesküvő társaival szemben folytatott. Ennek jegyében magát új városalapítónak, egyfajta új Romulusnak vagy Herculesnek feltüntetni, aki a régi államhoz lojális polgárok (*boni, optimates*) vezetőjeként diadalt arat azok felett az új Remusok és Cacusok felett, akik a hagyományos *res publicá*t megsemmisíteni kívánó gonosz erőt képviselik. Ezt a politikáját később mind Caesar, mind pedig Augustus továbbfejlesztették, maguk is Róma új alapítóinak szerepében kívánva feltűnni.⁶ Ezzel magyarázható, hogy a 40-es években a magát Caesartól elhatárolni kívánó Cicero élete utolsó

⁶ E kérdésben I. korábbi tanulmányomat: L. Havas: Caesar als Romulus der Eroberer. In: Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsechzigsten Geburtstag am 15. September 2004. Wien 2004. 355–367. Újabban J. A. North: Caesar at the Lupercalia. JRS 98 (2008) 144–160; N. McLynn: Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia. *Ibid.* 161–175; J. A. North–N. McLynn: Postscript to the Lupercalia: from Caesar to Andromachus. *Ibid.* 176–181. Legfrissebben I. M. Cl. Ferrière: Lupercei et lupercalia de César à Auguste. *Latomus* 68 (2009) 373–392.

nagy politikafilozófiai munkájában, a *De officiis*ben Romulusnak már nem annyira pozitív vonásait hangsúlyozza, hanem benne Remus gyilkosaként a *tyrannisra* törés bűnét marasztalja el. Ilyen módon is kifejezésre juttatja fenntartását annak a Caesarnak a politikájával szemben, akiben Cicero ekkor már egyértelműen az új Catilinát látta (3, 10, 41; vö. 2, 24, 84).

És befejezésül még egy nagyon lényeges körülményt ki kell emelnünk. Cicerónak egész főntebb vázolt politikai-ideológiai stratégiája elválaszthatatlan attól a meggyőződésétől, ahogy vallotta: „a történelmi helyszínnek nagy figyelmeztető ereje van” (*tanta vis admonitionis inest in locis* – de fin. 5, 2)⁷ – legyen szó akár Athénről, akár Rómáról. Cicero ezért is tartotta meg a Catilina-összeesküvést leleplező senatusi ülést a *curia* helyett *Iuppiter Stator* palatiumi templomában, mert ezáltal Romulus példájával figyelmeztetett egyfelől arra, hogy az ellenség végveszélybe sodorta Rómát, amely azonban másfelől isteni segítséggel megmenekülhet, amennyiben van egy új Romulusa Cicero személyében, aki ekkor egyáltalán nem véletlenül hozta létre „palotáját” az egykori legendás városalapító kunyhója (*casa Romuli*) közelében. És ott, ahol Róma első városfala (*pomoerium*) húzódott mint a civilizáció védelmezője a remusi vad barbársággal szemben. Cicero saját beállítása szerint maga is ugyanilyen eredményt ért el, ezért tartotta a catilinariusok ügyében záró szónoklatát a másik kultuszhely, a *Capitolium* lábánál fekvő *Concordia*-templomban, amely a békés polgári társadalmi lét jelképes szent helye volt. Valamivel több mint negyed századdal később azután Augustus ennek, a hely szellemére is alapozott Romulus-ideológiának teljesen új dimenziót adott, amennyiben a családi és közösségi szentély szintjére emelt *Lupercal* körül a *Palatium*ot annak a hatalomnak a jelképes helyszínévé tette, amely a polgárháború, a belső társadalmi meghasonlás (*discordia*) után megvalósította a belső egyetértést (*concordia*). Ez vezetett el az általános békéhez (*pax Augustea*), s így jelenhetett meg a *princeps* mint „új Romulus”, aki erre is építve nyerte el az *Augustus* címet, majd szerezte meg halálával a *consecratiót*, ahogy Romulus is földi pályája végeztével vált Quirinus néven közösségoltalmazó istenséggé.

HAVAS LÁSZLÓ
Debreceni Egyetem
Debreceni Nyelvtudományi Doktori Iskola
E-mail: havas@puma.unideb.hu

⁷ Vö. U. Walter: *Memoria und res publica*. Zum Geschichtskultur im republikanischen Rom. Frankfurt aM. 2004, 155 skk. A kérdéskörhöz magához általánosságban I. P. Nora: *Les Lieux de mémoire*. Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires). Paris 3 tomes: t. 1 La République (1 vol., 1984), t. 2 La Nation (3 vol., 1986), t. 3 Les France (3 vol., 1992)

ILLÉS IMRE ÁRON
CIVITAS ROMANA PER HONOREM CONSEUTA
A FLAVIUS-KORI HISPANIÁBAN

A jogtudós Gaius a latin jog két fajtáját különíti el:¹ a *Latium maius* alapján a városok *decuriái* és *magistratusai* is római polgárjogot nyertek, a *Latium minus* alapján csak az utóbbiak. A Flavius-kori Hispaniában a *lex Imitana* tanúsága² szerint – a *Latium maius* hadrianusi bevezetésének megfelelően – a *Latium minus* volt érvényben, amelyre a törvényen kívül a következő feliratok utalnak:

a) CIL II 1610 = ILS 1981 = AE 1986, 334d = HEp 1 (1989) 244 = CIL II²/5, 308, Igabrum/Cabra:

Apollini · Aug(usto) / municipiū · Igabrensis /³ beneficio / Imp(eratoris) Caesaris
· Aug(usti) · Vespasiani / c(ivitatem) · R(omanam) · c(onsecutus) · cum suis · per
ho[n]o[r]em /⁶Vespasiano · VI · co(n)s(ule) / M(arcus) · Aelius · M(arci) fil(ius) ·
Niger · aed(ilis) / d(edit) · d(edicavit)

A *consulatus* alapján 75-re keltezhető.³ Hübner olvasatában (CIL II 1610) *municip[es] Igabrenses ... c(ivitatem) R(omanam) c(onsecuti)*⁴ szerepel,⁵ azonfelül, hogy ez szintaktikailag is problémás, erősen vitatható a *municipes* szó 'magistratus' értelemben történő használata, bár elképzelhető, hogy ezt a *consecuti* korlátozná: azok az igabrumi polgárok, akik polgárjogot nyertek.⁶ Mindenesetre ennek a változatnak nincs megfelelő párhuzama,⁷ a többi ránk maradt ilyen jellegű feliraton a felirat megnevezett állítója (állítói) az alany(ok), és hozzá(juk) kapcsolódik a *consecutus* is, ellipszis nélkül. Ezenfelül Stylow egyértelműen *Igabrensis* olvas a második sorban.⁸ A feliratot ezek alapján tehát egyedül Niger állította *municipium Igabrense* Apollójának, mivel pedig a *magistratusok* a hivatali év lejártakor kapják meg a polgárjogot,⁹ Niger a felirat állításakor feltehetően már nem volt

¹ Gai. *Inst.* 196

² 21. caput: *Qui ... magistratus ... creati sunt erunt, ii, cum eo honore abierint, cum parentibus, coniugibusque ac liberis ... cives Romani sunt.*

³ D. Kienast: Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie. Darmstadt 2004². 109. Ezzel szemben Dessaut (ILS ad 1981, p. 388.) követve pl. F. F. Abbott–A. Ch. Johnson: *Municipal Administration in the Roman Empire*. Princeton 1926. 364. tévesen 76-ra, F. Jacques: *Les cités de l'Occident romain*. Paris 1990. 46. tévesen 74-re keltezi, utóbbi ráadásul ezt nem a feliratállítás, hanem a tisztségviselés időpontjának tartja.

⁴ Folytatásként *cum suis Ilvir(atu) et aed(ilitate)* szerepel, de utóbb a 703. oldalon az 5. sorban ő is *PER H....M-t* olvas.

⁵ Már ekkor ingadozik az olvasat a *municipes Igabrenses* és a *municipiū Igabrensis* között, l. Hübner ad tit.

⁶ Teljességgel elfogadhatatlan U. Schillinger–Häfele: *Solidum civitatis Romanae beneficium*. Hermes 98 (1970) 384. feltételezése, ti. hogy a *municipes... consecuti* arra utalna, hogy a latin jog birtokában potenciálisan Igabrum minden polgára *civis Romanus*. Az e fajta *hysteron-proteron* teljesen idegen e felirattípus lényegi mondanivalójától, a polgárjog *valós* elnyerésének büszke tudatától, és ennek dokumentálásától. Ráadásul a polgárjoggal való visszaélést igen komolyan büntették, vö. Suet. *Claud.* 25,3: *Civitatem Romanam usurpantes in campo Esquilino securi percussit* (sc. Claudius). Egyáltalán nem mindegy tehát, hogy valaki már elnyerte vagy elnyerheti a római polgárjogot.

⁷ A következő felirat egyes kiegészítések alapján párhuzamot nyújtana, de a kiegészítések éppen a most vizsgált felirat vitatott olvasatán alapulnak.

⁸ A. U. Stylow: *Apuntes sobre epigrafía de época en Hispania*. Gerión 4 (1986) 298. az előbbiekhöz is.

⁹ *Lex Imitana* 21.

aedilis, de a szokásos gyakorlatnak megfelelően utalt korábban viselt tisztségére.¹⁰ Ha pedig 74-ben viselte a tisztséget, akkor már 73-ban meg kellett választani,¹¹ ez pedig ellentmondani látszik a vespasianusi jogadományozás 73/74-re, censursága idejére való keltezésének.¹²

b) CIL II 2096 = AE 1986, 334b = HEp 1 (1989) 293 = CIL II²/5, 292: Cisimbrium / Zambra:

[---] +2?+ [---] / m(unicipio) [F(lavio?)] C(isimbrensi) · benef[icio] · /³
 Ìmp(eratoris) · Ca[es]aris · Aug(usti) · Vespa[s]i[jani] VIII · T(iti) · Caesaris ·
 Aug(usti) · f(iliu) / VI · co(n)s(ulum) c(ivitatem) R(omanam) [c]onsecu⁶[t]us
 cum uxor[e – 5-6 –] / per hon(orem) · II · v[i]r(atus) / [–] Valerius · C(ai) ·
 f(ilius) · Quir(ina tribu) · Rufus /⁹ d(e) s(ua) p(ecunia) · d(edit) · d(edicavit)

Hübner olvasata szerint a második sorban [*m(unicipes)*] *m(unicipi)* *ben[eficio]* szerepel, az AE is *genitivust* javasol a *dativus* helyett. A vizsgált kérdés szempontjából nincs jelentősége, hiszen a CIL II²/5, 291-ből is tudjuk, hogy Cisimbrium *municipium Flavium* volt, és a *Quirina tribus* is erre utal a feliraton, a 6. sor elején szereplő *S* biztosnak jelölt olvasata pedig elejét veszi az a) felirathoz hasonló problémák felmerülésének. A hatodik sor valószínű kiegészítése *et suis* vagy *et filiis* lehet. A felirat a *consulatusok* alapján 77-re keltezhető, a korábban bevett 75-tel szemben.¹³

c) AE 1981, 496 = AE 1986, 334a = HEp 1 (1989) 292 = CIL II²/5, 291, Cisimbrium/Zambra:

Veneris · Victricis · / m(unicipio) · F(lavio) · C(isimbrensi) · beneficio · /³
 Ìmp(eratoris) · Caesaris · Aug(usti) · / [[Domit]iani] IX co(n)s(ulis) c(ivitatem)
 R(omanam)] / `con`secutus · per · hono⁶rem · Ilvir(atus) · Q(uintus) · Anni/us
 Quir(ina tribu) · Niger · / d(e) · s(ua) · p(ecunia) · d(edit) · d(edicavit) ·

González eredeti olvasatát a 4. sorról, amelyet az AE 1981, 496 is átvesz, Stylow korigálja.¹⁴ A felirat a *consulatus* alapján 83-ra keltezhető,¹⁵ Stylow eredetileg tévedésből 84-re datálja,¹⁶ amit a szakirodalom döntő többsége átvesz, még a CIL II²/5, 291 helyes keltezését követően is.

d) CIL II p. 704. ad 1945, Iluro/Alora:

Imp(eratori) · Domitiano · Caesari / Aug(usto) · Germanico /³ L(ucius) · Munnius
 · Quir(ina tribu) · Novatus · et / L(ucius) · Munnius · Quir(ina tribu) · Aurelianus
 /⁶ c(ivitatem) · R(omanam) · per · h[ono]rem · Ilvir(atus) · consecuti / d(e) · s(ua)
 · p(ecunia) d(onum) · d(ederunt)

A felirat feni változata Berlanga közlésére alapul (704. oldal), eredetileg a tit. 1945-nél a 6. sor elején szerepelt még az *L · F* olvasat, amely feloldása Hübner szerint *b(eneficio) e(ius)*, Mommsen szerint *L(atini) f(acti)* lenne. Mivel e betűk léte is kétes, a felirat nem feltétlenül tartozik a *beneficio imperatoris* csoportba. Mindenesetre a felirat a *Germanicus* jelző szerepeltetése miatt a kerettörvény

¹⁰ E gyakorlatról a feliratot vizsgálók gyakran megelégednek, pl. *Schillinger-Häfele*: i. m. (6. jegyzet) 384. Ha nem az *aedilis* tisztséggel nyerte volna el a polgárjogot, arra a *per honorem* utáni *genitivusszal* vagy a korábbi tisztség *nominativusban* történő feltüntetésével utalhatott volna.

¹¹ Ehhez l. *H. Galsterer*: Untersuchungen zum römischen Städtewesen auf der Iberischen Halbinsel. Berlin 1971. 38. oldal, 13. jegyzet.

¹² *Jacques*: i. m. (3. jegyz.) 46. szerint a felirat a vespasianusi jogadományozás révén polgárjogot elnyert személyek első csoportját képviseli.

¹³ Vö. *Galsterer*: i. m. (11. jegyz.) 43. 53. jegyzet, ezzel szemben *R. Wiegels*: Das Datum der Verleihung des ius Latii an die Hispaner: zur Personal- und Municipalpolitik in den ersten Regierungsjahren Vespasians. Hermes 106 (1987) 210. 73. jegyzet.

¹⁴ *Stylow*: i. m. 1986. (8. jegyz.) 290.

¹⁵ *Kienast*: i. m. (3. jegyz.) 116.

¹⁶ *Stylow*: i. m. 1986. (8. jegyz.) 290. ugyanez a tévedés egy másik felirat esetében a 295. oldalon is, bár ott a felirat közölt szövege sincs teljes összhangban a hozzá fűzött megállapításokkal.

kibocsátása után keletkezett, de ez nem jelenti azt, hogy a település már rendelkezett a saját törvényével.¹⁷

e) CIL II 1631 = CIL II²/5, 615 = HEp 11 (2001) 260, municipium ignotum / Monturque?:

[– – –] / L(ucius) · Iunius · Faustus et /³ L(ucius) · Iunius · L(uci) · f(ilius) / Mamius · Faustinus / c(ivitatem) · R(omanam) · per honorem /⁶ consec[uti] benefic[i]o / [Imp(eratoris) Caes(aris) Aug(usti) Vespasiani]

Hübner Igabrumnak tulajdonítja, Stylow¹⁸ és őt követve Lacort Navarro¹⁹ azonban – több más felirattal együtt – egy ismeretlen nevű, a mai Monturque területén fekvő *municipium Flaviumra* gondol. Az utolsó sor kiegészítése bizonytalan, általában – a jogadományozás miatt – *Vespasianusra* egészítik ki.

f) AE 2000, 729 = HEp 10 (2000) 162 (= CIL II 1570 = CIL II²/5, 401), municipium ignotum/ Castro del Río:

Sacrum · domus · Aug(ustae) / M(arcus) · Clodius · Gal(eria tribu) · Proculus · II · vir · pont(ifex) · Aug(usti) /³ [pe]r · honorem c(ivitatem) R(omanam) [c]o[ns]ecutus cum · Annia [ux]or[e] / et · M(arco) · Clodio · Rustico · et [M(arco)] Clodio · Mar(cello) · fili(i)s · [benefi]cio /⁶ Imp(eratoris) · Caesaris · Vespasiani · Aug(usti) · d(e) · s(ua) · p(ecunia) · d(edit) · d(edicavit)

Az egyébként elveszett feliratnak,²⁰ amely eredetileg egy szobortalapzat vagy egy Augustaeum része lehetett, egy 18. századi ismeretlen klerikus újonnan előkerült leírása alapján Stylow által javasolt új olvasata²¹ azonnal széles körben elfogadottá vált.²² Stylow tetszetős gondolatmenetének következtetlenségeire azonban Alicia Canto teljes joggal hívja fel a figyelmet,²³ így a feliratot igen óvatosan kell kezelni, hiszen éppen a tárgyalta témát érintik a vitatott kiegészítések (*Galeria tribus*, *Iviratus*, *civitas Romana*, *consecutus*), a felirat tehát nem lehet alapja semmiféle csak rá támaszkodó gondolatmenetnek. A tárgyalta feliratcsoportba való felvétele a párhuzamok miatt a fenti megjegyzésekkel együtt azonban mindenképpen szükséges.

g) CIL II 1635 = HEp 1 (1989) 294 = CIL II²/5, 304, Igabrum/Cabra?:

– – – – / VLA [---] /³ HONOR [---] MIVRO / ANNI · ANO · F · C · R · C / D · S · P /⁶ D · V · PMMO

¹⁷ Ehhez I. Illés I. Á.: Domitianus Germanicus és az ún. lex Flavia municipalis. AntTan 53 (2009) 61–77.

¹⁸ Stylow: i. m. 1986. (8. jegyz.) 296. 19. jegyzet.

¹⁹ P. J. Lacort Navarro: Cosideraciones en torno a la epigrafía de Monturque, posible municipio de época Flavia. In: Homenaje a Juan Bernier. Coord. L. A. López Palomo. Córdoba 2001. 39–40.

²⁰ A feliratot a CIL II 1570-ben idézett 16. és 19. századi egymással lényegében megegyező leírás alapján Hübner sorbeosztását követve Stylow a következőképpen közli 1998-ban (CIL II²/5, 401): *Sacrata · domus · Augusto / M(arcus) · Clodius [---] /³ pont(ifex) · desig(natus) · cum · Annia [---] / et · M(arco) · Clodio · Rustico · et / [-] Clodio · Marcello · f(iliis) /⁶ Imp(eratori) · Caes(ari) · Vespasiano · Aug(usto) / d(e) · s(ua) · p(ecunia) · d(edit) · d(edicavit)*.

²¹ A. U. Stylow: Castro del Río, municipio Flavio. A propósito de una nueva versione de CIL II 1570 = II²/5, 401. Habis 31 (2000) 167–175.

²² Például L'Année Épigraphique, a Clauss-Slaby adatbázis.

²³ Főbb ellenvetései: Az ismeretlen klerikus hogyan képes 150 évvel később bővebb olvasatot adni az akkorra már feltehetően tovább romlott minőségű feliratról, mint Franco (ezt még kiegészíteném azzal, hogy a Stylow: i. m. 2000. [21. jegyz.] Fig. 1-en közölt kép alapján az utolsó sortól eltekintve a legjobban a felirat 2. sorát tudta kiolvasni, éppen azt, ami a leghiányosabb a 16. és 19. századi változatokban, több más helyen viszont rosszabb változatot hoz; nem fogadja el, hogy a 19. sz-i változat a 16. sz-i *autopsiát* nélkülöző átvétele lenne, így két független olvasat is az új kiegészítés ellen szól; a *pontifex Augusti* tisztség nem felel meg a Flavius-kornak; szintaktikai felépítése nem felel meg a többi feliraténak stb., részletesen I. A. Canto ad HEp 10 (2000) 162, 62–64.

A felirat elveszett, mindkét értelmezési kísérlet *per honorem* polgárjogelnyeréssel hozza kapcsolatba, Hübner szerint:

[--ci]vita[tem consecutus per] honor[em cu]m Iu[li]o Anniano f(ilio) c(ivitatem)
R(omanam) c(onsecuto)

Stylow olvasatában:

[---] per] honor[e]m I[I] v[i]r(atus) [c(um)] Anniano f(ilio) c(ivitatem)
R(omanam) c(onsecutus) d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit)

Felhasználhatóságáról ugyanaz mondható el, mint az AE 2000, 729 esetében, az ismertetett feliratok fényében az utóbbi kiegészítés tűnik helyesebbnek.

E fenti feliratcsoport az egyetlen, amelyen a *civitas Romana per honorem consecuta* teljesen kiírva megjelenik, a birodalom egyéb területein talált feliratok esetében legfeljebb csak közvetett módon lehet következtetni az ilyenfajta polgárjogelnyerésre.²⁴ Ezen felül e feliratok még két jellemző sajátossággal is rendelkeznek: az egyik a *Ilviratus* alapján elnyert polgárjog, a másik pedig az uralkodói *beneficium*ra történő utalás.

Az a) feliraton egy *aedilis* szerepel, aki feltehetően ezzel a tisztséggel nyerte el a polgárjogot, bizonyosan nem *Ilviratus*szal, mert akkor ez a tekintélyesebb tisztség is fel lenne tüntetve a feliraton. A b), c) és d) feliratokon egyértelműen *Ilviratus* alapján történő polgárjogelnyerésről van szó, esetleg az f) és g) feliratokon is. Ez a *cursus honorum* szokásos figyelembevétel alapján szokatlan,²⁵ hiszen elvileg a *Ilviratus* előtt már kellett volna egy alacsonyabb tisztséget viselniük, amellyel viszont már elnyerték volna a polgárjogot. A *cursus honorum* tiszteletben tartásának hiánya egyrészt magyarázható azzal, hogy a római típusú városigazgatás, illetve *magistratusok* bevezetésekor az első években nem vehették figyelembe a korábbi tisztségeket, hiszen ezek viselésére korábban nem volt lehetőség.²⁶ Másrészt elképzelhető, hogy minden külső érv dacára a flaviusi *municipiumok*ban nem volt rögzített *cursus honorum*.²⁷

Komolyabb vitára adott okot az a), b), c), e) és f)(?) feliratokon szereplő *beneficium imperatoris* értelmezése, melyre több megoldási javaslat is született. Lamberti véleménye szerint a *lex Iritana* 19–20, 22–23. caputjaiban említett uralkodói edictumok *ad hoc* császári rendelkezések, amelyekkel azokat nevezték ki az adott települések magistratusaivá, akik a település jogi státuszát előmozdítandó követségben jártak az uralkodónál vagy a helytartónál, mivel pedig a *ius adipiscendae civitatis Romanae* még nem volt szabályozva, ezek az *ad hoc* edictumok rendelkeztek erről is.²⁸ Elméletének hiányosságaira már többen is felhívták a figyelmet: Lamberti több edictumot is feltételez,

²⁴ Több olyan felirattal rendelkezünk, amelyek *per honorem* polgárjog-adományozásra utal(hat)nak: CIL V 532; CIL VI 40560 = CIL VI 1015 (p 3070) = CIL VI 31226; CIL VIII 16919, CIL VIII 16916; AE 1971, 534 (*tabula Banasitana*), de ezeken nincs egyértelműen jelölve. Jó példa a *per honorem* polgárjogelnyerés megállapításának nehézségére, hogy Alföldy G.: Polgárjog és névadás. AntTan 11 (1964) 249–261. 257 a CIL II 159-et – *P(ublio) Cornelio Q(uirina tribu) Macro viritim a divo Claudio civitate donato quaestori, Ilviro ex testamento ipsius [-] Quintus Capito cum Q(uinto) f(ilio) h(erede) p(osuit) – per honorem* polgárjogelnyerésnek tekinti, jóllehet a *viritim donatus* miatt elképzelhető, hogy először polgárjogot kapott, majd utána – már római polgárként – viselte a tisztségeket.

²⁵ Vö. Mod. Dig. L. 4,11pr: *Ut gradatim honores deferantur, edicto, et ut a minoribus ad maiores perveniantur, epistula divi Pii ad Titianum exprimitur*. Call. Dig. L 4,14,5: *Gerendorum honorum non promiscua facultas est, sed ordo certus huic rei adhibitus est. Nam neque prius maiorem magistratum quisquam, nisi minorem suscepit, gerere potest...*

²⁶ Ezen a véleményen már O. Hirschfeld: Zur Geschichte des Lateinischen Rechtes. In: Uő: Kleine Schriften. Berlin 1913. 298–299. 5. jegyzet. Jacques: i. m. (3. jegyz.) 46. szerint elképzelhető, hogy még a település *peregrinus* jogállása idején viselt kisebb tisztségeket számították be. A *cursus honorum* és egyéb feltételek bizonyos esetekben történő figyelmen kívül hagyásához l. Mod. Dig. L 4,11,2: *Quotiens penuria est eorum, qui magistratum suscipiunt, immunitas ad aliquid infringitur, sicuti divi fratres rescripserunt*.

²⁷ J. González: The Lex Iritana: A New Copy of the flavian Municipal Law. JRS 76 (1986) 215.

²⁸ F. Lamberti: „Tabulae Iritanae” municipalità e „ius Romanorum”. Napoli 1993. 23–24.

ezzel szemben a törvény következetesen egyes számot használ.²⁹ Lamberti feltételezésének ellentmond a két cisimbriumi felirat is, hiszen ott 77-ben és 83-ban is *beneficio imperatoris* polgárjogot nyert magistratusok szerepelnek, ami alapján, ha valóban ad hoc edictumokkal nevezték volna ki a tisztségviselőket, ezeknek semmi köze nem volt a követséghez. Ugyanaz a *creare* ige szerepel az említett caputokban a *hac lege* és az *ex edicto* kifejezések mellett, illetve a 21. caputban is, ez alapján az edictum inkább a megválasztás körülményeit szabályozta.³⁰ Az egyik legnagyobb probléma azonban, hogy Lamberti szemmel láthatóan figyelmen kívül hagyja vagy inkább szem elől téveszti a forrásokat. Elfogadja, hogy Vespasianus a 70-es évek elején latin jogot adott Hispaniának, mégis szerinte az egyes magistratusok polgárjogelnyerését külön, a megválasztásukat biztosító ad hoc edictumokkal kellett volna szabályozni. Ha ez valóban így volt, akkor mit tartalmazott a vespasianusi *Latium*? A latin jog pontos tartalma igen vitatott – pl. Gemeinderecht, Personalrecht, „*derecho mixto*” –, a források egységessége miatt azonban egy eleme mégis van, amit nem lehet tőle elvitatni: a *civitas Romana per honorem* biztosítása.³¹ Lamberti pedig a fenti érvelésével implicit módon éppen ezt vonja kétségbe: véleménye szerint ugyanis miután Vespasianus kiterjesztette a latin jogot Hispaniára, azaz biztosította a *civitas Romana per honorem*-et, mégis ad hoc edictumokkal kell garantálnia a polgárjogelnyerést.³²

González elveti Stylow érvelését, ti. hogy ha a polgárjogelnyerés már a törvény alapján történt, akkor felesleges az uralkodónak hálát adni érte,³³ és egy katonai diplomához hasonló, a törvény szabályozása alapján történt polgárjogelnyerést³⁴ utólag, minden egyes esetben külön megerősítő hivatalos dokumentumot feltételez³⁵ az uralkodó részéről, amelyet az uralkodó bocsátott volna ki, és erre utalna a *beneficium imperatoris*. Ezzel lehetne azt is magyarázni, hogy mindig az aktuális uralkodó beneficiumára történik utalás, nem pedig az edictumot kibocsátó Vespasianusra.³⁶ Az bizonyos, hogy a római polgároknak valamilyen módon igazolniuk kellett polgárjogukat,³⁷ vannak forrásaink arról, hogy uralkodók civileknek adományoznak polgárjogot, illetve ezt igazoló iratot, de ezekben az esetekben a jogadományozás vagy egyéni érdem alapján, a latin jogtól függetlenül történt,³⁸ vagy nem megállapítható, hogy pontosan milyen keretek között.³⁹ Mindenesetre a *tabula*

²⁹ W. D. Lebek: Die municipalen Curien oder Domitian als Republikaner: *Lex Latii* (Tab. Irn.) Paragraph 50(?) und 51. ZPE 107 (1995) 136. 4. jegyzet.

³⁰ J. González: Reflexiones sobre la lex Flavia municipalis. SDHI 61 (1995) 805. González: i. m. 1986. (27. jegyz.) 201. N. Spichenko: Sobre el concepto creare en la Lex Irnitana. Memorias de historia antigua 23–24 (2002–2003) 41–46. szerint ebben a korban és ebben a szövegösszefüggésben a *creatus* egyértelműen comitián történő megválasztásra illetve hivatalba iktatásra utal.

³¹ Például Th. Mommsen: Römisches Staatsrecht III. Leipzig 1887. 640; A. U. Stylow: Entre edictum y lex. A propósito de una nueva ley municipal Flavia del término de Ecija. In: Ciudades privilegiadas en el Occidente romano. Ed.: J. González. Sevilla 1999. 231–232; Gaius 1 96: *Maius est Latium, cum et hi qui decuriones leguntur et ei qui honorem aliquem aut magistratum gerunt, civitatem Romanam consequuntur. Minus Latium est, cum hi tantum qui magistratum aut honorem gerunt, ad civitatem romanam perveniunt.* Plin. Paneg. 37,3: *qui per Latium in civitatem seu beneficio principis venissent.* Asconius in Pisonem 2–4: *veteribus incolis manentibus ius dedit Latii, ut possent habere ius quod ceterae Latinae coloniae, id est ut petendi magistratus civitatem Romanam adipiscerentur.* Appianus B.C. II 26: ὥν (ti. egy latin település polgárai ὅσοι κατ’ ἔτος ἤρχον, ἐγίγνοντο Ῥωμαίων πολῖται· τὸδε ἰσχύει τὸ Λάτιον. Strabón IV 1,12 (C187) Νέμανσος ... ἐχουσα καὶ τὸ καλούμενον Λάτιον, ὥστε τοὺς ἀξιωθέντας ἀγορανομίας καὶ ταμείας ἐν Νεμαύσῳ Ῥωμαίους ὑπάρχειν.

³² Ehhez l. a következő bekezdést is.

³³ Stylow: i. m. 1986. (8. jegyz.) 301.

³⁴ *Lex Irnitana* 21.

³⁵ Hasonló hibát követ el, mint Lamberti.

³⁶ González: i. m. 1995. (30. jegyz.) 803–807. = J. González: Ius Latii y lex Flavia municipalis. Mainake 23 (2001) 121–126. Ehhez l. lent. Ezen a véleményen már Galsterer: i. m. (30. jegyz.) 43. 53. jegyzete is, aki elvitatja a *municipiumok* flaviusi privilegiálását is, de R. Wiegels: Die Tribusinschriften des römischen Hispanien. Ein Katalog. Berlin 1985. 29. 1. jegyzete szerint tévesen, mivel az, hogy a b) feliraton Vespasianus és Titus közösen szerepelnek, bizonyítja, hogy együtt vettek részt a latin jog megadásában, mert a katonai diplomák sem említik egyszerre Vespasianust és Titust.

³⁷ Vö. A. N. Sherwin-White: Roman citizenship. Oxford 1973². 314–315.

³⁸ Plin. Ep. X 5–6; 104–105 (itt latinokról van szó, de ennek nincs szerepe a polgárjogelnyerésben); 106–107; Suet. Nero 12,1; Suet. Gaius 38,1 is inkább erre utal.

*Banasitana*⁴⁰ és a Plinius-levél⁴¹ alapján is volt egy jegyzék, amelybe belevették az új polgárokat, de nincs adatunk arról, hogy e jegyzékbe vezetésen és a polgárjog *formális* elismerésén kívül a *per honorem* polgárjogelnyerésnél szükséges volt-e a császár olyan *érdemi* beavatkozása, amelyet *beneficiumnak* lehetne tekinteni.⁴² Hiszen a latin jog esetében semmi sem utal arra, hogy az uralkodó ebben bármilyen közvetlen⁴³ szerepet játszott volna: *cum eo honore abierint... cives Romani sunt*.⁴⁴ A rendelkezés egyértelmű: miután hivatali évük lejárt, római polgárokká váltak, nem szerepel semmi uralkodói megerősítésre utaló kitétel. Ezenkívül Plin. *Pan.* 37. alapján is lehet *per Latium* (azaz *per honorem*) vagy *beneficio principis* polgárjogot nyerni, a kettőt világosan elkülöníti, és semmivel nem utal arra, hogy az előbbihez szükség lenne az utóbbira.⁴⁵ Összegezve tehát a katonai diplomák esetében az uralkodói *beneficium* valóban érvényesülhetett, hiszen – bár a megfelelő körülmények között a katonai szolgálat lényegében automatikusan polgárjoggal járt – az uralkodótól függött, hogy mikor bocsátotta el a szolgálatból a katonákat.⁴⁶ A *per honorem* polgárjogelnyerésnél viszont a császár szerepe megegyezhetett a köztársaságkori censorokéval, akik, Sherwin-White szavaival élve, inkább elismerték, mint adományozták a római státuszhoz való jogot.⁴⁷ Ezenfelül García Fernández helyesen mutatott rá arra, hogy már a *lex municipalis* megérkezése előtt is kellett lennie valamiféle municipális szervezetnek,⁴⁸ ezzel igen vitathatóvá vált az a Gonzáleznél és – nem következetesen, de – Styrownál is elfogadott feltételezés, hogy a municipális szervezetre történő utalások (pl. *municipium*, *magistratusok*) arra utalnának, hogy a város már rendelkezik saját törvénnyel. Ezért nincs okunk feltételezni, hogy a feliratokon szereplő személyek mindenképpen a város törvényének kibocsátása után nyerték el polgárjogukat, különösen mivel ilyen törvényeket csak Domitianus uralkodásától ismerünk.

A harmadik értelmezési kísérlet szerint a *beneficium* eredetileg Vespasianusnak arra a rendelkezésére utal, amellyel latin jogot adott Hispaniának.⁴⁹ A leggyakrabban hangoztatott ellenérv ezzel szemben az, hogy ha valóban Vespasianus *edictumára* történik utalás, akkor hogyan nyerhetnek polgárjogot Titus és Domitianus *beneficiuma* alapján is. Suetonius és Cassius Dio egybehangzó állítása szerint Titus és Domitianus megerősítették elődeik rendelkezéseit,⁵⁰ ezáltal Vespasianus eredeti *beneficiuma* rájuk szállt át, vagyis Vespasianus *beneficiuma* a polgárjog-adományozás, azaz a *civitas Romana per honorem* biztosítása, Titusé⁵¹ és Domitianusé pedig ennek megerősítése. Vagyis a *beneficium* nem közvetlen polgárjog-adományozásra utal, ahogyan azt Lamberti és González is

³⁹ Például *Tabula Banasitana*, AE 1971, 534.

⁴⁰ ...descriptum et recognitum ex commentario civitate Romana donatorum...

⁴¹ Plin. *Ep.* X 105 ... *dedisse me ius Quiritium referri in commentarios meos iussi* ...

⁴² Ráadásul ha a polgárjogelnyerés feltételeit egy *edictum* vagy törvény biztosította, ez is elég lehetett a polgárjog elnyerésének igazolására, vö. Sherwin-White: i. m. (37. jegyz.) 314., így adott esetben a császárnak még formális szerepe sem volt.

⁴³ Természetesen közvetve vagy közvetlenül a római polgárjog mindig a császártól származott, de ehhez elég már maga a latin jog megadása is, l. lent.

⁴⁴ *Lex Imitana* 21.

⁴⁵ Legalábbis nem olyan utólagos jóváhagyásként, ahogy azt González véli, vö. Sherwin-White: i. m. (37. jegyz.) 339.

⁴⁶ Vö. pl. Tac. *Agr.* lázongásait.

⁴⁷ Sherwin-White: i. m. 1973. 314. esetünkben a római státuszhoz való jogot a császár már korábban, a latin jog adományozásával biztosította.

⁴⁸ E. García Fernández: Sobre la función de la „lex municipalis”. Gerión 13 (1995) 141–153.

⁴⁹ Már Th. Mommsen: Römische Staatsrecht II. Leipzig 1887. 905. 2. jegyzet.

⁵⁰ Titus: Suet. Titus 8,1: *Natura autem benevolentissimus, cum ex instituto Tiberi omnes dehinc Caesares beneficia a superioribus concessa aliter <rata> non haberent, quam si eadem isdem et ipsi dedissent, primus praeterita omnia unoc confirmavit edicto, nec a se peti passus est.* Cassius Dio – Xiph. LXVI 19,3: (Τίτος) γράμματα ἐξέθηκε βεβαιῶν πάντα τὰ ὑπὸ τῶν προτέρων αὐτοκρατόρων δοθέντα; Domitianus: Cassius Dio LXVI 2,1: Καίτοι καὶ αὐτός (sc. Δομιτιανός) γράμματα ἐξέθηκεν τηρῶν πάντα τὰ πρὸς τε ἐκείνων (sc. Οὐεσπασιανῶν καὶ Τίτου) καὶ πρὸς τῶν ἄλλων αὐτοκρατόρων δοθέντα τισίν. Ehhez l. még Lebek: i. m. (29. jegyz.) 136. Az elődök rendelkezéseinek megerősítéséhez l. még Plin. *Ep.* X 58.

⁵¹ Ha a polgárjog-adományozás közös censzorságuk alatt történt, akkor az eredeti *beneficiumban* Titusnak is közvetlen része lehetett, vö. pl. b) felirat, és ezzel kapcsolatban Wiegels: i. m. 1985. (36. jegyz.) 29. 1. jegyzet.

feltételezi, hanem közvetettre: a polgárjogelnyerés közvetlenül *per honorem* történik, de az uralkodói *beneficium* az, amely előzetesen biztosítja az ehhez való jogot. Ez tökéletes összhangban van a plinusi hellyel is: a vizsgált feliratoknál a *per Latium*-ról van szó, tehát a feliratok *beneficiuma* nem a plinusi értelemben használt közvetlen hatású, *viritim* polgárjog-adományozó *beneficium*.

A polgárjogelnyerés esetében a vizsgált feliratokon a *per honorem* az elsődleges tényező, a magistratusok nem azért kapnak polgárjogot, mert az uralkodó egyénileg odaítéli vagy engedélyezi nekik, hanem mert tisztséget viseltek, és a latin jognak megfelelően ezért minden további nélkül római polgárjog jár,⁵² amit persze adott esetben regisztráltatni kellett, de ehhez nem volt szükség különösebb *beneficiumra*. A hála azért illeti meg az uralkodókat, mert biztosították számukra a latin jogot, vagyis a római polgárjog elnyerésének *lehetőségét*.

ILLÉS IMRE ÁRON
Szegedi Tudományegyetem
Ókortörténeti Tanszék
E-mail: graeculus@gmail.com

⁵² Kivétel pl. a létszámtúllépés (vö. lex Imitana 21.), de ez sem uralkodói beavatkozás következménye.

JÁSZAY TAMÁS
A MESE MARAD

Andersen meghalt – mese nincs.
Mohácsi – Molière: *A képzelt beteg*

*He doesn't want to be Joyce;
he wants to be Scheherezade.¹*
William Deresiewicz Salman Rushdie-ről

A leírt szó felelősség: kevés olyan kortárs író van, aki a közhelyszámba menő állítás igazságtartalmát a saját bőrén tapasztalta volna meg. Az 1947-es születésű Salman Rushdie közéjük tartozik: a kereken húsz évvel ezelőtt kimondott *fatwa*, illetve a fundamentalista iráni vezető, Khomeini Ayatollah által az író fejére kitűzött vérdíj pillanatok alatt a kortárs angol-(indiai) prózairódalom egyik, ha nem legfelkapottabb szerzőjévé tette a bombayi születésű, jelenleg az Egyesült Államokban élő író. Kár lenne tagadni, hogy a kétes értékű hírverés nagyban hozzájárult Rushdie ismertségéhez: az 1988-ban írott *Sátáni versek* kiváltotta, a kultúrák, ideológiák, világok közötti fordítási nehézségek tematikáját szó szerint halálos komolysággal felvető ún. Rushdie-ügy² két évtized múltán is a legfontosabb hívószó a szerző kapcsán, s tegyük hozzá, ez már alighanem élete végéig így marad.³

Rushdie regényírói munkássága mellett aktív közéleti szereplő⁴ és gondolkodó, aki a művészetről, irodalomról, politikáról, vallásról és gyakorlatilag bármilyen, őt érdeklő témáról szóló hosszabb-rövidebb alkalmi, főleg napilapok és magazinok felkérésére készült írásait eddig két kötetben, összesen majd ezer oldalon jelentette meg.⁵ A jelen dolgozat célja annak megvizsgálása, hogy az elmúlt két évtizedben hogyan változott Rushdie gondolkodása a fikció, a történet, a mese (regény)világban betöltött szerepét illetően. A vizsgálathoz a már említett esszékötetek vonatkozó írásain túl két olyan regényét választottuk, melyek egyfelől az általunk kijelölt időintervallum két végére esnek, így az esetleges hangsúlyeltolódások regisztrálásakor segítségünkre lehetnek, másfelől bennük feltűnően gyakran találni a témára vonatkozó megjegyzéseket vagy hosszabb fejtegetéseket. A

¹ William Deresiewicz: Salman Rushdie's Imaginative New 'Enchantress of Florence'. The Nation, August 27, 2008. (online változata itt elérhető: <http://www.thenation.com/doc/20080915/deresiewicz>)

² A történetek rövid összefoglalása: Ruvani Ranasinha: The fatwa and its aftermath. In: Abdulrazak Gurnah (ed.), The Cambridge Companion to Salman Rushdie. Cambridge 2007. 45-59. (A további szakirodalomról tájékoztat a kötet végén található tematikus irodalomjegyzék.) Rushdie maga is több ízben nyilatkozott meghurcolásáról: az Imaginary Homelands című esszékötet utolsó egysége (*Salman Rushdie, Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*. London 1992; a továbbiakban: IH) és a Step Across This Line több cikke, illetve a Messages from the Plague Years alcímet viselő fejezete beszél a *fatwáról* és hatásáról (*Salman Rushdie: Step Across This Line. Collected Non-Fiction 1992-2002*. London 2003; a továbbiakban SATL).

³ Egyetérthetünk Edward W. Saiddal, aki a Sátáni versek kapcsán fontos tényre hívja fel a figyelmet: „only a tiny proportion discussed the book itself; those who opposed it and recommended its burning and its author's death refused to read it, while those who supported his freedom to write left it self-righteously at that.” Edward W. Said: Culture and Imperialism. New York 1993, 328. Vö. még: „At the centre of the storm stands a novel, a work of fiction, one that aspires to the condition of literature. It has often seemed to me that people on all sides of the argument have lost sight of this simple fact.” Salman Rushdie: In Good Faith. New York 1990. 3.

⁴ Sőt több annál: Carla Power szerint egyenesen „...a new breed of literary lion..., a megastar, a great chronicler of the global village.” (Carla Power: Rock'n'Roll Rushdie. Newsweek, April 19, 1999. 71.)

⁵ IH és SATL

közvetlenül a *fatwa* után megjelent *Haroun and the Sea of Stories* (1990, *Hárún és a mesék tengere*) című, műfaját tekintve 'felnőttek számára szóló gyerekkönyvnek' ebből a szempontból akár a párregénye is lehetne a hét évnyi kutatás után született, a mesemondást és annak esetenként halálos kimenetelű következményeit tematizáló *The Enchantress of Florence* (2008, *A firenzei varázslónő*⁶), melyet egyik kritikusa szintén 'felnőtteknek írt gyerekkönyvként' határoz meg.⁷ A Rushdie teljes életművét alapvetően meghatározó történetmondás e szövegekben teoretikus háttérrel gazdagodik.

Rushdie szövegeinek középpontjában rögzített igazságok helyett egymással versengő diskurzusokat és reprezentációs módokat találunk, a nagy mesemondónak azonban esze ágában sincs győztest hirdetni. A regényeit meghatározó befejez(het)etlenség és lezár(hat)atlanság érzését erősítik a mesélés porondjára felléptetett bizonytalan és/vagy tudálekos narrátorai, akik több párhuzamos szálon futtatják a történetmesélést, melynek során a keleti és nyugati kultúra nagy ikonjai – ha úgy tetszik: mítoszai – rendre újraíródnak. Rushdie a pluralizmus elkötelezett híve, gyanúperrel él mindennel szemben, ami tiszta (vagy legalábbis annak hirdeti magát): „...we are not gods but wounded creatures, cracked lenses, capable only of fractured perceptions.”⁸ Az őt a világhírnév és egyszersmind a hosszú éveken át tartó rejtőzködés felé repítő regénye kapcsán általa leírtak tulajdonképpen bármelyik szövege kapcsán megfontolásra érdemesek:

The Satanic Verses celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure. Mélange, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is how newness enters the world.⁹

Írói hitvallásáról tanúskodik az 1990-es *Is Nothing Sacred?* című esszéjében olvasható passzus is:

The elevation of the quest for the Grail over the Grail itself, the acceptance that all that is solid has melted into air, that reality and morality are not givens but imperfect human constructs, is the point from which fiction begins.¹⁰

Ha minden bizonytalan, akkor hogyan tovább? Mi nyújthat bizonyosságot és biztonságot? Rushdie erre is megadja a választ:

The challenge of literature is to start from this point, and still find a way of fulfilling our unaltered spiritual requirements.¹¹

A Sátáni versek kapcsán pedig ezt írja:

I set out to explore, through the process of fiction, the nature of revelation and the power of faith.¹²

⁶ Az általam használt kiadások adatai: *Salman Rushdie*: *Haroun and the Sea of Stories*. London 1999; a továbbiakban: HSS (Magyarul: *Hárún és a mesék tengere*. Bp. 2007. Ford. *Falvay Mihály*); *Salman Rushdie*: *The Enchantress of Florence*. London 2009; a továbbiakban: EF (Magyarul: *A firenzei varázslónő*. Bp. 2008. Ford. *Greskovits Endre*.) A lapalji jegyzetekben elől a magyar kiadások, zárójelben az angol kiadások megfelelő oldalszámait olvashatók.

⁷ „...The Enchantress of Florence is, in the best sense of the word, childish fiction for adults: a welcome splash of bright colour; Rushdie, a virtuoso in poster-paint.” *Sameer Rahim*: *A colourful performance from Salman Rushdie*. Telegraph, 4 April 2008. Online változata itt érhető el:

<http://www.telegraph.co.uk/culture/books/fictionreviews/3672165/A-colourful-performance-from-Salman-Rushdie.html>

⁸ *Salman Rushdie*: *Imaginary Homelands*. In: IH, 12.

⁹ *Salman Rushdie*: In Good Faith, 4.

¹⁰ *Salman Rushdie*: *Is Nothing Sacred?* In: IH, 422. A szöveg folytatásában a szerző maga utal Lyotard 1979-es, meghatározó írásához, melyben a 'posztmodern állapotról' értekezik.

¹¹ *Uo.*

¹² *Salman Rushdie*: In Good Faith, 16 sk.

Vagyis az irodalom, a fikció, a regény – a Rushdie által számos alkalommal dicsőített – szekularizált, szép új világunkban a spirituális-lelki szükségleteink kielégítését teszi lehetővé.¹³ Rizomatikus regényvilágának nincs jól megragadható középpontja, ahogy a szövegeinek forrásait kutató írások is meglepően tág körben mozognak.¹⁴ Egy dolog azonban biztos: a mese marad, azaz Rushdie a történetmondás mindenhatósága mellett áll ki.¹⁵

Rushdie közel állónak érzi a magáéhoz Günter Grass írásművészetét. A vele folytatott beszélgetése során mondja:

*[T]he thing that made me become a writer was... a desire simply to tell stories. I grew up in a literary tradition. That's to say that the kind of stories I was told as a child, by and large, were Arabian Nights kind of stories. It was those sort of fairy tales... And the belief was that by telling stories in that way, in that marvellous way, you could actually tell a kind of truth which you couldn't tell in other ways.*¹⁶

Ahogy már utaltunk rá, a HSS volt Rushdie első megjelent kötete a *fatwa* kimondása után. A tény jelentősen befolyásolta a könyv recepcióját: gyakorlatilag alig akadt olyan kritikus, aki ne az író személyes élettörténete felől kísérelte volna meg a szerző fiának ajánlott kötet olvasását,¹⁷ míg néhányan szigorúan formalista megközelítéssel próbálkoztak.¹⁸ Mindkét eljárásnak megvannak a maga korlátai. A szoros biográfiai olvasat a véletlen egyezések makacs keresgélésébe fordulhat, míg a meghatározó jelentőségű életrajzi események elbátorteljesítése a regényvilágot is befolyásoló kulturális kontextus részleges vagy teljes figyelmen kívül hagyását vonja maga után. A médiaszereplő, saját életművét írásban és szóban rendszeresen kommentáló Rushdie ezúttal sem tett igazságot: egy 1990. februári interjújában még kikérte magának a feltételezést, hogy az akkor készülő könyvnek bármi köze lenne a vele történetekhez, de alig tíz hónappal később egy tévéműsorban már arról beszélt, hogy a HSS a *fatwát* követő események metaforája.¹⁹

Ha a regény központi, számos alkalommal feltett kérdését idézzük, máris világossá válik, mi adott alapot az elemzőknek a mereven életrajzi olvasathoz: „*Mi hasznuk a történeteinek, ha még csak nem is igazak?*”²⁰ Akkoriban valóban úgy tűnt, hogy Rushdie szempontjából semmiféle haszna nem volt a történeteknek, hiszen csak bajt hoztak a fejére. A kérdés akár így is hangozhatott volna: „*Mi hasznuk a történeteknek, ha megölnék miattuk?*”²¹ A HSS szüzséje szerint a hivatásos mesemondó Rasid képtelen többé mesélni, miután elhagyja a felesége: mintha elzárták volna a láthatatlan csapot,

¹³ Vö. még: „...perhaps I write, in part, to fill up that emptied God-chamber with other dreams. Because it is, after all, a room for dreaming in.” *Salman Rushdie: 'In God We Trust'.* In: IH, 377.

¹⁴ Csak néhány, a szakirodalomban eddig megemlített vagy részletesen feltárt irodalmi előkép a HSS-ben: *Az Ezeregyéjszaka meséi*, Szómadéva: *Mesefolyamok óceánja*, Attar: *A madarak tanácskozása*, Swift: *Gulliver utazásai*, Baum: *Óz, a csodák csodája*, Carroll: *Alice Csodaországban* stb., miközben meghatározóak a filmes (pl. a *Star Wars* vagy *Satyajit Ray* mozijai) vagy zenei (pl. *Beatles*) utalások, amellelt olvashatunk tanulmányt a szűfi miszticizmus, az iszlám filozófia vagy Milton *Aeropagitica*-jának HSS-re tett hatásáról is. Az EF-ben – jó néhány kritikusa rosszallását kiválta – odáig jutott Rushdie, hogy közel száz (!) tételből álló, jórészt a reneszánsz Firenze meghatározó alakjaival illetve a XVI. századi Indiában élő Akbar nagymogul udvarával foglalkozó szakirodalmi jegyzéket csatolt regényéhez.

¹⁵ Vö. „[i]t is a fact that the fable is now the central, the most vital form in Western literature.” *Salman Rushdie: Siegfried Lenz.* In: IH, 287.

¹⁶ *Günter Grass and Salman Rushdie: Fictions are Lies that Tell the Truth.* The Listener, June 1985, 15.

¹⁷ A legjellemzőbb esetek felsorolása: Aron R. Aji: "All Names Mean Something": Salman Rushdie's "Haroun" and the Legacy of Islam. *Contemporary Literature* 36/1 (Spring 1995) 103.

¹⁸ Így például az alábbiakban: *Dean Flower: Not Waving but Drowning.* *Hudson Review* 44 (1991) 317–325; *Denis Donoghue: The Magical Muse.* *New Republic* 10 Dec. 1990 37–38; *Jean-Pierre Durix: 'The Gardener of Stories'.* *Salman Rushdie's Haroun and the Sea of Stories.* *Journal of Commonwealth Literature*, 1993 114–122.

¹⁹ Idézi John C. Swan: "The Satanic Verses," the "Fatwa," and Its Aftermath: A Review Article. *The Library Quarterly* 61/4 (Oct. 1991) 442.

²⁰ HSS 16 (20)

²¹ Vö. *Dean Flower* i. m. 319.

ahonnan addig csak úgy ömlöttek a mesék. Fia, Hárún a segítségére siet: bármi áron gyógyszert akar találni apja problémájára. A fiktív világokban zajló (ám könnyen azonosítható távol-keleti helynevekkel operáló) pikareszk regény akkor vesz fordulatot, amikor Hárún rádöbben, hogy nagyobb a baj, mint gondolta: a csend és a sötétség fanatikusa, Khatám Sud a mesék tengerének a forrását mérgezte meg, így akarva végeványesen megszabadítani a mesélés örömétől a világot.

Rushdie önálló függelékben tudatosítja olvasóiban, hogy regényében (többnyire hindusztáni eredetű) beszélő neveket használ: a fiú és apja, azaz Hárún és Rasid Kalifa neve együttesen kiadja az *Ezeregyéjszaka* meséi legendás bagdadi kalifájának, Hárún al-Rasidnak a nevét, míg az elvakult Khatám Sud neve annyit tesz: „teljesen kész”, „megszűnt”, „vége egyszer s mindenkorra.”²² Khatám Sud így a csend,²³ az egyhangúság, az élet minden területét uralni akaró totális diktatúra, az orwelli gondolatrendőrség színönimája lesz.

*Khatám Sud... az Ősellensége minden mesének, sőt magának a nyelvnek. Ő a Hallgatás Hercege, a Beszéd Béklyója. S mivel véget ér minden, véget érnek az álmok, a mesék, véget ér maga az élet is, minden dolgok végén az ő nevét mondjuk ki. Bevégeztetett, mondjuk egymásnak, megszűnt létezni. Khatám Sud: a Vég.*²⁴

Legyen szó azonban bármilyen autokráciáról is, annak szándékai megvalósításához feltétlenül szüksége van értelmiségiekre, írókra.²⁵ És lám, a valódi bonyodalom a regényben is akkor kezdődik, amikor a választási kampányra készül – a pakisztáni történelemben jártasak számára újabb beszédes név! – Buttoo²⁶ igényeit nem tudja kielégíteni a (politika számára megfelelő) szavak nélkül maradt Rasid:

*Ellenségeim éhenkórászokat bérelnek föl, hogy rólam szóló hazugságokkal duruzsolják tele a nép fülét, és a tudatlanok úgy lefetyelik a hamis szót, mint macska a tejet! Ezért is fordultam önhöz, ékesszóló Rasid úr. Ön majd vidám történeteket mond, az emberek hinni fognak önnek, és örömeikben rám szavaznak.*²⁷

A hatalom tehát nem a szavak, csupán a szavak bizonyos kombinációi ellen lép fel. Politika és irodalom, hatalom és művészet kapcsolatának erről a dimenziójáról is szó esik a regényben:

Soha senki egy szavát sem hitte a politikusoknak, hiába iparkodtak úgy tenni, mint akik az igazat mondják. (Mellesleg épp ezért érezte meg mindenki, hogy hazudnak.) Rasidban bezzeg mindenki hitt, mert nyíltan hangoztatta, hogy amit mond nekik, abban szemernyi igazság sincsen, az mind légből kapott, vagyis

²² HSS 264 (218)

²³ Vö. Rushdie megjegyzését a *Sátáni versek* után kialakult helyzetről: „I have remained silent, though silence is against my nature, because I felt that my voice was simply not loud enough to be heard over the clamour of the voices raised against me.” Salman Rushdie: In Good Faith, 3. A hatalom által a népre erőltetett teljes csend egyébként az EF-ben is előkerül mint téma: „Szíkri... alacsonyabb rendű részeinek többségében nemigen volt idő a térlenségre, és amikor a nagymogul hazatért a háborúból, a hallgatás parancsa szinte fojtogatta a vályogvárost. A csirkéket levágásuk pillanatában el kellett némitani, nehogy megzavarják az uralkodók uralkodójának nyugalmát. A szekérkerék csikordulása a kocsis megkorbácsolásához vezetett, és ha az illető üvöltött a csapásoktól, a büntetés csak súlyosbodott. A szülő nők visszafojtották kiáltásaikat, és a piac némajátéka valamiféle tébolydára emlékeztetett. 'Amikor az uralkodó itt van, mindannyian eszünket veszítjük – mondták az emberek, majd a mindenütt jelen lévő kéme és besúgók miatt sietősen hozzátették: – az örömtől.' A vályogváros imádta uralkodóját, egyre bizonygatta, hogy imádja, bizonygatta szavak nélkül, mert a szavak abból a tiltott anyagból, a hangból születtek.” (EF 34 /36f)

²⁴ HSS 40 sk. (39)

²⁵ Igaz, Khatám Sud fanatikus hívei még továbbmentek: „Annak idején a kultusz Nagymestere, Khatám Sud csak a mesék, a kitalációk és az álmok gyűlöletét hirdette, most azonban már minden kimondott szónak esküdt ellensége.” (HSS 116 /101f)

²⁶ A magyar fordításban olvasható *Nade* név az eredeti szójátékát igen, a Bhutto-családra utaló mögöttes asszociációkat azonban természetesen nem adhatja vissza.

²⁷ HSS 49 sk. (47)

*hogy maga találta ki. A politikusoknak tehát szükségük volt Rasidra: általa reméltek szert tenni az emberek szavazataira.*²⁸

A politika azonban a képzelt világokban is szüntelenül „fejlődik”, így a Hárúnt kihallgató Khatám Sud (aki egyébként feltűnően hasonlít a Hárún anyját elraboló Mr. Szenguptára) már ezt vágja a fiú fejéhez:

Ami Mesével kezdődik, az Kémkedéssel ér véget... Ragaszkodtál volna inkább a Tényekhez, de nem, Mesével tömted tele a fejed... A Mese, láthatod, csak bajt csinál. A Meseóceán igazi neve Bajóceán. Azt mondd meg nekem: mi hasznuk a meséknek, ha még csak nem is igazak?!²⁹

A Rushdie által a cenzúráról írottak mintha a HSS „sötét oldaláról” szólnának:

*...the worst, most insidious effect of censorship is that, in the end, it can deaden the imagination of the people. Where there is no debate, it is hard to go on remembering, every day, that there is a suppressed side to every argument.*³⁰

Ezt kiegészítik a képzelet korlátlan, rezsimen felül és kívül álló erejéről mondtak:

*...the world of the imagination is a place into which the long arm of the law is unable to reach. This idea – the opposition of imagination to reality, which is also of course the opposition of art to politics – is of great importance, because it reminds us that we are not helpless; that to dream is to have power.*³¹

A diktatórikus módszerekkel szemben a főhősök természetesen a bármiféle megkötéstől mentes szólásszabadságot támogatják, s a két világ ütköztetése így lesz két kultúra kibékítésére tett kísérlet egyben.³²

Az eddigi idézetekből is kitűnhet, hogy – a véletlen vagy szándékos egybeesések leltározásán túllépve – a HSS valódi tétje a nyelv, rajta keresztül pedig a világ teremtése és birtoklása, meghozzá a mesélés, a történetmondás révén. Akié a szavak megformálásának képessége – jusson bár ehhez a képességhez egy egyszerű előfizetés, erőszakos elnyomó módszerek vagy bármilyen más eljárás révén –, azé a nép fölötti valódi hatalom. Avval, hogy Rushdie két főhősének nevét összeolvasva az arab meseirodalom egyik legfontosabb szereplőjének nevét kapjuk,³³ illetve hogy a címben is szereplő óceán teljes neve a Szómadéva által írott – s a HSS-ben is említett³⁴ – *Mesefolyamok Óceánja* című gyűjteményével azonos, világossá válik, hogy a szerző beleágyazza művét a mesemondás évezredes keleti hagyományába.³⁵ Persze nem csak abba: Gulliver vagy Alice kalandjainak felidézése a

²⁸ HSS 17 (20)

²⁹ HSS 186 sk. (155)

³⁰ Salman Rushdie: Censorship. In: IH, 39. Vö. ezt a HSS-ben a két ellenséges csapat harcmódoráról írottakkal: „A Lapródok, mindent a legapróbb részletekig megvitattán, egységesen léptek föl, vitézik harcoltak, s egymást támogatva, közös célért egyesülve, ellenállhatatlanul nyomultak előre. A szabad vita, a teljes nyíltság hatalmas erőket fölszabadító bajtársiassággal ajándékozta meg őket. A Csúpválak viszont egykettőre szétzilálódta... hallgatási fogadalmuk meg a vérükké vált tiltakozás bizalmatlanná tette őket egymás iránt. Nem bíztak a parancsnokaikban sem. Következésképpen szó sem lehetett arról, hogy válllvetve küzdjenek: lépten-nyomon elárulták, hátra döfték egymást, zendültek, elbújtak, dezertáltak...” (HSS 227 /184 sk./)

³¹ Salman Rushdie: The Location of Brazil. In: IH, 122.

³² Vö. „– De de de mi értelme a Szólasszabadság meghirdetésének – vette föl a fonalat a Bűvös banka –, ha gyakorolni aztán nem hagyjuk? S vajh nem a Beszéd hatalma-e az elképzelhető legnagyobb Hatalom? Ha pedig az, akkor nyilván korlátlanul gyakorolhatónak kell lennie!” HSS 139 (119)

³³ Nade úszóházának neve ‘Ezeregy plusz egy éjszaka’ (HSS 54 /50/)

³⁴ HSS 55 (51): „– Nagy műveltségű Rasid úr – szólalt meg Nade –, a szakmájabéli embert érdekelni fogják ezek a könyvek. Íme, a szórakozására és okulására rendelkezésre áll a Mesefolyamok Óceánja című teljes mesegyűjtemény. Ha kifogyna a nyersanyagból, innen bármennyit mérthet.”

³⁵ Feroza Jussawalla egyenesen azt állítja, hogy az *Ezeregyéjszaka* Rushdie összes művében jelen van valamilyen módon: Feroza Jussawalla: Rushdie's "Dastan-e-Dilruba": "The Satanic Verses" as Rushdie's Love Letter to Islam. Diacritics 26/1 (Spring 1996) 67.

dominánsan angol történetmesélési tradícióhoz kapcsolja a HSS-t,³⁶ míg Satyajit Ray (mese)filmjeinek, illetve – a Rushdie számára az íróvá válás szempontjából közismerten meghatározó³⁷ – *Óz, a csodák csodája* című filmmusicalnek a citálása újra csak a hetedik művészet életművön belüli jelentőségét hangsúlyozza.³⁸ A szerteágazó és büszkén vállalt forrásvidék szerkezete szembeötlő egyezéseket mutat a könyvbéli meseóceán alább részletezendő jellegzetességeivel.³⁹

Honnan erednek a mesék? Hárúnt végtelenül dühítette apjának az e kérdésre adott merőben valószínűtlen, ám az utolsó szóig őszinte válasza:

Hát a nagy Mesetengerből... Hörpintek egy jót a meleg mesevízből, és akkor érzem, hogy feltöltődöm... [A mesevíz] láthatatlan csapból folyik, amit egy Vízidszinn szeret fel... Persze csak annak, aki előfizet rá.”⁴⁰

És hogyan töltődik fel a csap 'mesevízzel'? Hárúnnak erről már Haha, a Vízidszinn mesél később, amikor a Mesefolyamok Óceánjához (sic!) érkezik:

[Hárún] a vizet nézte, és rájött, hogy ezer meg ezer meg ezer meg még egy különféle áramlatból van sodorva, s ezek mind más-más színűek, és egymásba fonódnak, mint valamely átlátszó szépségű, lélegzetelállítóan bonyolult, folyékony szőnyeg mintázata. Ezek a Meseáramok, magyarázta Haha, s minden egyes színes szál valójában egy-egy önálló mese. Az Óceán különböző részein más-más fajta mesék tenyésznek, s mivel megtalálható itt minden mese, amit eleddig meséltek az emberek, meg az a sok, amit még csak most találnak ki, a Mesefolyamok Óceánja a világmindenség legnagyobb könyvtára. S mivel itt folyékony állapotban tárolják, a mesék megőrzik változékonyságukat, önmaguk új és még újabb változataivá tudnak módosulni, s összeállva egyéb mesékkel, még újabb mesévé válhatnak.⁴¹

A méreggel szennyezett óceánban azonban a színek megfakulnak, pedig ezek

adják a történet élénkségét, ritmusát, sodrását, könnyedségét, egyszóval savát-borsát. A színvesztés tehát kész katasztrófa. Rádadásul a szennyezett részekben a víz hőfoka is csökkent, s az ilyen víz sokat veszít regélésre ösztönző hatásából, nem tölti el fantasztikus álmokkal az embert: hűti a kedélyt, nehézkessé teszi a képzeletet.⁴²

³⁶ Erről bővebben l. *Peter Morey*: Salman Rushdie and the English tradition. In: *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*, 29–43.

³⁷ Vö. „When I first saw *The Wizard of Oz* it made a writer of me.” *Salman Rushdie*: Out of Kansas. In: SATL 11.

³⁸ Erről bővebben l. *Vijay Mishra*: Rushdie and Bollywood cinema. In: *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*, 11–28.

³⁹ Vö. mindezt a HSS-ben Haha megjegyzésével: „Olyan nincsen, Tolvajkám, hogy valami csak úgy a semmiből jöjjön: az új mesék nem a semmiből, hanem a régiekből keletkeznek: a kombinációs lehetőségek varázsolják újjá őket.” (HSS 99 /86/) Vö. még mindezt a mesemondás gyakorlatáról alkotott hárúni elképzeléssel: „Hárún gyakran zsonglórnek gondolta apját, mert történeteit több önálló meséből bűvészkedte össze, és szédítő forgatagban, soha nem hibázva, egyszerre valamennyit a levegőben tartotta.” (HSS 11 /16/)

⁴⁰ HSS 12 sk. (17)

⁴¹ HSS 81 sk. (72) Rushdie előszeretettel használja az óceán képét a képzelet világának megérzéskítésére: „Influence’. The word itself suggests something fluid, something ‘flowing in’. This feels right, if only because I have always envisaged the world of the imagination not so much as a continent as an ocean. Afloat and terrifyingly free upon the boundless seas, the writer attempts, with his bare hands, the magical task of metamorphosis. Like the figure in the fairy-tale who must spin straw into gold, the writer must find the trick of weaving the waters together until they become land: until, all of a sudden, there is solidity where once there was only flow, shape where there was formlessness; there is ground beneath his feet.” *Salman Rushdie*, Influence. In: SATL, 69.

⁴² HSS 142 sk. (122)

Hárún apja idézett válaszában igazságára, egyszersmind a valós és képzelt világok közötti átjárás lehetőségére a rajta hajózők hangulatát átvevő Zál-tavon⁴³ átkelve döbben csak rá: „...a való világ annyira át van szöve mágiával, hogy a mágikus világok is könnyen valósággá válhatnak.”⁴⁴ Ami itt Hárúnban tudatosodik, az az esszéíró Rushdie számára is fontos tanulság:

*Writers are citizens of many countries: the finite and frontiered country of observable reality and everyday life, the boundless kingdom of the imagination, the half-lost land of memory, the federations of the heart which are both hot and cold, the united states of the mind (calm and turbulent, broad and narrow, ordered and deranged), the celestial and infernal nations of desire, and – perhaps the most important of all our habitations – the unfettered republic of the tongue... The art of literature requires, as an essential condition, that the writer be free to move between his many countries as he chooses, needing no passport or visa, making what he will of them and of himself. We are miners and jewellers, truth-tellers and liars, jesters and commanders, mongrels and bastards, parents and lovers, architects and demolition men.*⁴⁵

Szembeötlő, hogy Rushdie legújabb regénye, *A firenzei varázslónő* kapcsán a kritikusok jóval tanácstalanabbnak tűnnek, mint a HSS közel húsz évvel ezelőtti megjelenése után, amikor a *fatwa* gyakorlatilag eldöntötte, hogyan kell olvasni a könyvet.⁴⁶ Nézetünk szerint azonban az EF-ben azáltal, hogy a Medicek Firenzéjében, illetve a XVI. századi Indiában, a mogul udvarban játszódó történeteket egymásra vetíti és összesímítja, Rushdie továbbra is ragaszkodik ahhoz az elképzeléséhez, hogy a történetmondás világokat teremt és irányít. Míg a HSS-t sokan vádolták azzal, hogy a túlságosan könnyen lefordítható allegória (Khattám Sud = Khomeini Ayatollah és így tovább) a regény esztétikai értékének rovására ment, addig az EF kapcsán a legtöbb kritikus a túlbujánzó, látszólag alig kordában tartott, kapkodónak tűnő, mert rengeteg szálon és szinten folytatott történetmesélést tartja elhibázottnak.

Alig néhányan figyeltek csupán fel a HSS és az EF között a mesemondásról vallott nézetek hasonlósága alapján felállítható, nyilvánvaló párhuzamra.⁴⁷ A jelen dolgozat mottójában idézett William Deresiewicz szerint „[b]arring his children's book, Haroun and the Sea of Stories, Rushdie's new novel, *The Enchantress of Florence*, may be the purest expression yet of his fabulating impulse.”⁴⁸ Szerinte a hasonló, nagy formátumú írásművek (példaként a Rushdie által nagyra becsült *Ezeregyéjszaka meséi* mellett például a nagy indiai eposzokat, a *Mahábháratát* és a *Rámájánát* is

⁴³ Az eredetiben Dull Lake, amit a szakirodalom egyfelől a kasmíri Dal-tóra tett egyértelmű utalásként értelmezett (vö. pl. Eric K. W. Yu, Salman Rushdie's *Magical Journey Through Kashmir: Haroun and the Sea of Stories*, (Post-)coloniality, and the Fairy Tale. In: *Rudolphus Teeuwen* (ed.), *Crossings: Travel, Art, Literature, Politics*. Taipei, 2001, 277-296.), másfelől Rushdie természetesen játékba hozza az angol szó 'unalmas, fakó, egyhangú' jelentéseit is.

⁴⁴ HSS 54 (50)

⁴⁵ *Salman Rushdie: Messages from the Plague Years*, SATL 274 (egy 1994. februárjában az Írók Nemzetközi Parlamentjének írott levél részlete)

⁴⁶ A Complete Review elnevezésű weboldalon összegyűjtött közel negyven hosszabb-rövidebb recenziót végigolvasva korántsem állíthatjuk, hogy kritikai konszenzus alakult volna ki az EF-ről.

<http://www.complete-review.com/reviews/rushdies/enchant.htm>

⁴⁷ Joyce Carol Oates a nyelvi megkonstruáltság szintjén vél párhuzamot felfedezni a két mű között: „*Much of The Enchantress of Florence is couched in such playful tongue-in-cheek bombast, echoing, at greater length and with more literary ambition, the comedy of Rushdie's charming book for children, Haroun and the Sea of Stories (1990), in which folk and fairy tales are genially mocked ("Here's another Princess Rescue Story I'm getting mixed up in, thought Haroun.... I wonder if this one will go wrong, too").*” Joyce Carol Oates: *In the Emperor's Dream House*. The New York Review of Books, June 12, 2008. Online változata itt elérhető:

<http://www.nybooks.com/articles/21495>

⁴⁸ Deresiewicz: i.m.

említi) mintegy korlátlan méretűre duzzasztják a világot – az EF pedig ebbe a sorba illeszkedik, még ha megregulázott formában is.⁴⁹

A The Guardian kritikusa, Ursula K. Le Guin nyilvánvalóan szándékosan utal vissza szövegében a HSS-re:

*From the sea of stories our master fisherman has brought up two gleaming, intertwining prizes - a tale about three boys from Florence in the age of Lorenzo de' Medici, and a story of Akbar, greatest of the Mughal emperors, who established both the wondrous and shortlived city Fatehpur Sikri and a wondrous and shortlived policy of religious tolerance. Both stories are about story itself, the power of history and fable, and why it is that we can seldom be sure which is which.*⁵⁰

A kritikus rámutat a fikció és a valódi világ közt fennálló korlátokra is, melyeket a gyermeki képzelet világokat teremtő ereje könnyedén semmissé tesz: az EF-ben mindvégig a mesevilág jól ismert figurái, császárok és királynők, boszorkányok és varázslónők között járunk. Rushdie a céltudatos zsarnok, a reneszánsz fejedelem portréját megrajzoló Niccolò Machiavelli személyében azonban megtalálta azt a történelmi személyiséget, akinek a valódi körvonalai már rég eltűntek a ránehezülő legendárium súlya alatt, s aki ily módon átjárást teremthet a két, egymás elől látszólag mereven elzárt birodalom között.⁵¹

A fantázia és a tények az EF-ben is jó ideig makacs vitában állnak egymással, ahogy azt a regény nyitó fejezetében a titokzatos idegen, a később még sok-sok néven emlegetett Mogor dell'Amore, a Szerelem mogulja megtapasztalja:

*...a félig felfedezett világban minden nap új varázslatok hírét hozta. A hétköznapi látomásos, kinyilatkoztatásos álomköltészetét még nem zúzták szét a szemellenzős, prózai tények. Mivel ő maga is mesemondó volt, csodás történetek hajtották el hazulról, különösen egy olyan történet, amellyel megcsinálhatja a szerencséjét, vagy amely az életébe kerül.*⁵²

A rejtélyes képességek birtokában lévő sárga hajú ifjúnak ugyanis valóban mindene az az egyedülálló, rég elfelejtett történet, ami Akbar nagymogul családi legendáriumában váratlanul új fejezetet nyit. Mogor konok kitartással tör célja felé: ragaszkodik ahhoz, hogy meséjét csak és kizárólag Akbar hallhatja. Hiába a mogul udvarában működő, igen körültekintő biztonsági intézkedések, a „baj” végül megtörténik, s az idegen olyasmit közöl a mogulal, amire az még álmában sem gondolt volna – azt ti., hogy ő Akbar nagybátyja. A mogul teljhatalmú despotaként mintegy természetes ellenszennvel viseltetik mindazok iránt, akik túl sokat, vagy legalábbis nála többet tudnak, így a fiút börtönbe vetteti. Vitás esetekben azonban érdemes a „történetek őrzőjéhez”,⁵³ vagyis a család

⁴⁹ Györke Ágnes is a két könyv közötti hasonlóság említésével kezdi cikkét: „A firenzei varázslónő egyrészt olyan csodás történetet beszél el, amely a Hárún és a mesék tengerét idézi, vagyis azt a gyerekmesét, amelyet Rushdie a Sátáni versekért kimondott halálos ítélet után írt. Így sokkal könnyebben emészthető írás, mint Rushdie klasszikussá vált regényei: A firenzei varázslónő tulajdonképpen a fantázia és a képzelőerő határtalanságát dicsőítő tiúndermese.” Györke Ágnes, Mesebeli úton. Élet és Irodalom, 2009. június 12. Online változata itt elérhető: <http://www.es.hu/print.php?nid=23218>

⁵⁰ Ursula K. Le Guin, The Real Uses of Enchantment. The Guardian, 29 March 2008. Online változata itt elérhető: <http://www.guardian.co.uk/books/2008/mar/29/fiction.salmanrushdie/print>

⁵¹ Hogy Machiavelli alakja régóta izgatja Rushdie fantáziáját, egy 1999. márciusi írása is bizonyítja, amiből az is kiderül, hogy bizonyos értelemben sorsközösséget érez a démonizált reneszánsz auktoral: „...I have for a long time been engaged and fascinated by the Florence of the High Renaissance in general, and by the character of Niccolò Machiavelli in particular... The sinister, amoral persona created for Machiavelli then still cloaks his reputation. As a fellow-writer who has also learned a thing or two about demonization, I feel it may soon be time to re-evaluate the maligned Florentine.” (Salman Rushdie: Influence. In: SATL, 76.)

⁵² EF 17 (12)

⁵³ EF 109 (129)

nőtagjaihoz fordulni,⁵⁴ akik kimerítő konzultáció után kénytelenek elismerni, hogy az idegen történetében lehet valami: „Az uralkodó tudja, hogy a világ még mindig titokzatos..., és a legfurcsább történetről is kiderülhet, hogy igaz”⁵⁵ – jegyzi meg Gulbadan hercegnő.

A regény során a történet, a mese mint tulajdonképpeni főszereplő különböző fénytörésekben jelenik meg, s ezek mind jól illeszkednek a HSS-ben már megismert mesefelfogáshoz. Mogor dell'Amore a titkos történet, a személyét különlegessé avató tudás birtoklása révén kétségkívül élet és halál ura, miközben meséje a saját életét is nem csupán veszélybe sodorja, de gyakorlatilag folyamatosan élet és halál küszöbén tartja.⁵⁶ Meséje előrehaladva egyre inkább áttetszővé válik: a mogul udvarától több ezer mérföldre nyugatra, Firenzében és Európában zajló képzelt és valóban megtörtént események lassacskán transzparenssé lesznek, s idővel nem lehet nem észrevenni a párhuzamot a Mediciek és Akbar udvara között. Részben szerencse dolga, hogy Akbar végül tiszteletbeli fiává kívánja tenni a sárga hajú idegent (és itt megint hangsúlyosan előkerül fikció és valóság egymást kizáró ellentéte: „A történetek várhatnak... Ismereteket kell szerezned arról, hogyan működnek a dolgok erre felé.”⁵⁷)

A zsúfolt szerkezetű regényben egyre újabb és újabb történetekbe botlunk: az *Ezeregyéjszaka* XXI. századi verzióját tartjuk a kezünkben – és ahogy ott, itt is a túlélés a mesélés tétje és értelme. Itt van például Mogor meséjének főszereplője, Nino Argalia, aki Ago Vespuccitól sajátította el az életmentő mesemondás gyakorlatát:

*A történet teljességgel hamis volt, de a hamis történetek hamissága olykor szolgálhatja a való világot, és az ilyesféle történetek – annak a végtelen mesefolyamnak a rögtönzött változatai, amelyet barátjától, Ago Vespuccitól tanult – megmentették a kis Nino Argalia életét...*⁵⁸

Argaliának nap mint nap új mesét (!) kellett tálnia megmentője és fogvatartója, azaz Andrea Doria admirális elé:

*...Argalia hamis történetei is játszottak némi szerepet az életben maradásában, mert kiderült, hogy a szörnyeteg Andrea Doria admirálisnak éppúgy gyengéi az ilyen mesék, mint akármely bugyuta óriásnak...*⁵⁹

És hogy mi hasznuk ezeknek a történeteknek, melyek – jól emlékszünk még – nem is igazak? Argalia a

*pimasz megjegyzések ellenére tovább élt, hogy mindennap új mesét mondjon..., és a füstfelhőbe burkolt admirális viszonzásul bizalmas titkokat osztott meg vele.*⁶⁰

⁵⁴ Ezzel egyébként Rushdie régi, jól ismert motívumához tér vissza (Az éjféli gyermekeitől a Szégyenig és tovább vándorol a kép írásában): az indiai történetmesélési hagyomány alapvetően a nőkhez kötődik. Vö. „Anita Desai has said of Indian households that the women are the keepers of the tales, and the same appears to be the case in Latin America.” Salman Rushdie: Gabriel García Márquez. In: IH, 300.

⁵⁵ EF 111 (131)

⁵⁶ Bár az idegen arra is ügyel, hogy kalandja ne érjen korai véget: „Mielőtt megöl, nagy uralkodó – mondta az idegen vakmerően –, figyelmeztetnem kell felségedet, hogy ha végez velem, átok sújtja majd, és a fővárosa összeomlik, mert rajtam egy hatalmas varázsló áldása van, amely boldogságot hoz oltalmazóimnak, de pusztulást zúdít mindenkire, aki kárt tesz bennem.” (EF 102 /119/)

⁵⁷ EF 338 (395)

⁵⁸ EF 179 (211)

⁵⁹ EF 182 sk. (214)

⁶⁰ EF 183 (215)

Dolgozatunkban Salman Rushdie két regényében és esszéiben követtük nyomon a meséhez és a történetmondáshoz való viszonyának alakulását. Rushdie világának alapköve és elemi egysége a mese: a *fatwa* után nem sokkal publikált *Hárún és a mesék tengere* című meseregényben – érthető okokból – még kissé didaktikusan közelít a témához. Könyvének komplex utalásrendszerét aligha élvezhette a hivatalosan célcsoportként megnevezett ifjúság, ám a kötet legfontosabb üzenetét, a szólás- és gondolati szabadság melletti határozott kiállást világosan leszűrhatték ők is. A közelmúltban megjelent *A firenzei varázslónő* című regényben a mese, a történet mint a hatalom jelképe és záloga jelenik meg. Rushdie-nak a HSS-ben és korabeli esszéiben olvasható „meseelméleti” fejtegetései az EF-ben gyakorlati megvalósulást nyernek, s az eddigi életművön végigvonuló Ezeregyéjszaka-hommage e kötetben nyeri el legteljesebb kifejtését.

JÁSZAY TAMÁS
Kaposvári Egyetem
Művészeti Kar, Színházi Tanszék
E-mail: jaszaytamas@yahoo.com

JUHÁSZ ERIKA
BÉKAEGÉRMACSKAHARC

A „homérosi” *Békaegérharc* napjainkig nagy népszerűségnek örvend. A mű jelentőségét mutatja, hogy Arthur Ludwich 1896-ban közreadott terjedelmes monográfiájában a mű 75 kéziratát dolgozta fel.¹ Népszerűségét azonban talán nem is annyira témájának, mint inkább vélt szerzőjének köszönhetette a kiséposz. A *Békaegérharc* tulajdonképpen egy Ílias-paródia, mely olyan jól utánozta az eposz stílusát, hogy az ókorban magának Homérosnak tulajdonították. Plutarchos Hérodotos rosszmájúságáról írott értekezésében (*De malignitate Herodoti*) egy bizonyos Pigrést említ a *Batrachomyomachia* szerzőjeként.² A Suda-lexikon pedig nemcsak a *Békaegérharcot*, hanem a *Margitést* is ennek a Pigrésnek tulajdonítja.³ Egy kéziratban pedig az utolsó sor után olvasható az a bejegyzés, hogy „*egyesekek szerint a kariai T(!)igréstől származik.*” Általában a perzsa háborúból ismert Artemisia fivérét vagy fiát szokták azonosítani ezzel a Pigrésszel, de az 5. században ilyen nevű költő létezését többen kétségbe vonták. Jacob Wackernagel például a korai császárkorra keltezte a művet,⁴ Helmut Ahlborn pedig a Kr.e. 1. századot jelölte meg a keletkezés idejének.⁵

Az évszázadok során a kiséposz szövege kibővült. Egy-egy költői tehetségű olvasó vagy másoló hozzáköltött, vagy néhány általánosan ismert homérosi sorral kiegészített és így még homérosibbá tett egyes helyeket.⁶ Ezek a kiegészítések azután a későbbi másolók tevékenységének köszönhetően bekerültek a szövegbe.⁷ A jelenleg rendelkezésünkre álló 305 sornyi szövegből 52 (mások szerint 50) sor, vagyis az egész mű hatoda utólagos betoldás, valószínűleg bizánci szerzőktől.

A *Békaegérharc* népszerűségéhez viszonyítva kevésbé ismert a *Macskaegérharc* című „dráma”, a 12. században élt Theodóros Prodromos munkája. Ez a mű – mai tudásunk szerint – csak 23 kéziratban maradt ránk,⁸ és csak a 20. század második felében került ismét a bizantinológusok érdeklődésének középpontjába.

1968-ban egymástól függetlenül adta ki a *Macskaegérháborút* Helmut Ahlborn Berlinben és Herbert Hunger a *Byzantina Vindobonensia* sorozatban.⁹ Ahlborn a *Békaegérháborút* kommentárral és német fordítással ellátott szövege után a *Macskaegérháborút* csak fordítással közölte, míg Hunger alapos filológiai munka eredményeként kritikai apparátussal is ellátta a szöveget.¹⁰ Annak ellenére,

¹ A. Ludwich (ed.): Die homerische Batrachomachia des Karers Pigres nebst Scholien und Paraphrase. Leipzig 1896.

² Plut. mor. 873 F

³ Suda sv. Πίγρης, II 1551

⁴ J. Wackernagel: Sprachliche Untersuchungen zu Homer. Göttingen 1916. 188–199.

⁵ H. Alborn: Untersuchungen zu pseudo-homerischen Batrachomyomachia. Dissertation Univ. Göttingen 1959 (non vidi).

⁶ H. Alborn (ed.): Pseudo-Homer: Der Froschmäusekrieg. Theodoros Prodromos: Der Katzenmäusekrieg. Berlin 1968. 12.

⁷ Például a *Békaegérharc* 205. sora (δοῦπιησεν δὲ πρῶτον, ἀράβησε δὲ τεύχε ἐπ’ αὐτῷ) jellegzetes homérosi sor; hatszor fordul elő az Iliasban: Δ,504; Ε,42; Ε,540; Ν,187; Ρ,50; Ρ,311.

⁸ Az ismert kéziratok legfrissebb (bár valószínűleg még nem teljes) katalógusa a <http://pinakes.irht.cnrs.fr/> címen található.

⁹ Alborn kiadását lásd fent (6. jegyzet). H. Hunger: Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromos, Katomyomachia. Einleitung, Text und Übersetzung. Graz–Wien–Köln 1968.

¹⁰ Hunger még csak húsz kéziratot ismert, melyek közül tizennyolcat fel is dolgozott. Az újabb kutatások szerint (l. 8. jegyzet) még négy kézirat (Dresden, Sächsische LB, Da. 30; Kalabryta, Moné Megalou Spélaïou, 097; Symi, Anagnostérion ‘Hé Aiglé’, 01; Symi, Anagnostérion ‘Hé Aiglé’, 05) tartalmazza a *Macskaegérháborút*

hogy tudományos szempontból az utóbbi jelent nagyobb segítséget, a szakirodalomban mégis Ahlborn kiadása az ismertebb.

Már a mű címével kapcsolatban is eltérő álláspontok fogalmazódtak meg a tudományos közvéleményben: *Galeomyomachia* és *Katomyomachia* elnevezéssel egyaránt találkozhatunk. Máig tisztázatlan kérdés, hogy az első esetben (ahol a *galé* görög szó rejlik a címben) az eredeti *menyét* jelentés bújik-e meg a szó mögött, vagy a *galé* itt macskát jelent, s a kéziratok csak szóválasztásban térnek el egymástól. Jóllehet ennek a kérdésnek a megválaszolása nem célja jelen dolgozatnak, talán érdemes kis kultúrtörténeti kitérőt tennünk, hogy lássuk, milyen elképzelések húzódnak meg a háttérben.¹¹

A menyét rossz előjelnek számított. Már Aristophanész tesz erre célzást a *Nőuralomban*¹²; Theophrastos pedig a babonás ember kifigurázásakor említi, hogy ha menyét fut keresztül előtte, addig nem mozdul, míg valaki át nem kel előtte az úton, vagy három követ át nem dob az út túloldalára.¹³ Márpedig az ókorban meglehetősen gyakran találkozhatott menyéttel a házak közelében is az ember. A mediterráneumban a macska háziállatként viszonylag későn terjedt el, korábban kígyót vagy menyétet tartottak a házban, ház környékén a rágcsálók ellen. S bár a menyét ügyesebb vadász, mint a macska, rabló természete, kiszámíthatatlan izgágasága,¹⁴ legendás vérszomja¹⁵ és bujasága, s nem utolsósorban kellemetlen szaga miatt a macska fokozatosan kiszorította az ember környezetéből.¹⁶ Az antik világ embere csak lassanként fogadta be otthonába a macskát. Az Egyiptomban már Kr.e. 2000 körül kimutatható szelídített núbiai macska háziasítására a régészeti bizonyítékok szerint csak Kr.e. 400 körül, Magna Graeciában tettek kísérletet. A római szerzők Kr.e. 100 körül már ismerték, de még a Kr.u. 1. században is viszonylag ritka a macska Rómában. Általában ellenszenvvel emlékeznek meg róla az irodalomban, mert nem vetette meg a madárhúst, s akár a házi kedvenceket is felfalta.¹⁷ A

szövegét. Hunger viszont egy olyan kéziratot is feldolgozott, amelyben nyomtatott szöveget is kötöttek a kézzel írt oldalak után. Ez a kézirat (Parisinus gr. 2782 A) a francia katalógusban nem szerepel a *Galeomyomachia* címszó alatt felsorolt tételek között. A katalógus szerkesztői a kódexet feldolgozták, leírása a kéziratban szereplő többi szerzőnél megtalálható. A kérdéses helyen azonban (287v–291r) tévesen *Apostoles Michael: In Batrachomyomachiam* szerepel (kétszer). A kódex helyes leírásához lásd: *H. Omont: Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. Paris 1888. 39–40.* Mivel a fent említett négy kéziratot nem volt alkalmam megtekinteni, a továbbiakban Hunger eredményeire támaszkodom.

¹¹ A menyétnek és a macskának az ókorban betöltött szerepéről legbővebben: *O. Keller: Zur Geschichte der Katze im Altertum. In: Mitt. D. Deutsch. Arch. Inst. 23. Rom 1908. 40–70. Uő: Die antike Tierwelt. I–II. Leipzig 1903–1913 (különösen I. 67–81 és 163–171).* A 20. század végétől ismét megszaporodott az antik állatvilággal foglalkozó munkák száma. Ezekből lásd elsősorban: *J. M. C. Toynbee: Tierwelt der Antike (Animals in Roman Life and Art). Mainz 1983. 54–79. M. Giebel: Tiere in der Antike. Von Fabelwesen, Opfertieren und treuen Begleitern. Darmstadt 2003. 128–129.*

¹² Aristoph. *Eccl.* 792.

¹³ Theophr. *char.* 16.

¹⁴ Ovidiusnál (*Ov. met.* 9, 273–323) és Antónios Liberalisnál (*Ant. Lib.* 29) még csak azt olvashatjuk, hogy Alcmene születésekor egy Galanthis nevű szolgáló becsapta Lucinát (=Eileithyíát), aki késleltette Hercules születését. Bosszúból az istennő mennyétté változtatta a lányt, aki állatalakban is megtartotta virgonc természetét, s továbbra is a házban lakott, de kölykeit száján keresztül hozta a világra: „*Strenuítas antiqua manet, nec terga colorem | amiseris suum: forma est diversa priori. | Quae quia mendaci parientem iuverat ore, | ore parit nostrasque domos, ut et ante, frequentat.*” (*Ov. met.* 320–323). Az utóbbi hiedelmet már Aristotelész is lejegyezte, és meg is magyarázta, hogy a félreértés abból ered, hogy a menyét a szájában cipeli kicsinyeit. (*Aristot. gen. an.* 756b 15 és 31). Ailianos azonban már arról tudósít, hogy egy tovasurranó menyét zavarta meg Eileithyíát, s oldotta fel ezáltal a szülést késleltető varázslatot (*Ael. N. A.* 12,5). (*A Physiologus* másképp tudja: „*A Physiologus szerint a menyét szájával fogan meg a hímtől, és vemhessége végén a fülével szül. Bizony rosszult teszik, akik a fülükön át szülnék.*” [Mohay András fordítása] *Physiologus a Zsámboki-kódex állatábrázolásaival.* Fordította Mohay András. Az Utószót és a képmagyarázatokat Kádár Zoltán írta. Budapest 1986. 41.)

¹⁵ Az aiséisoi mese szerint (*Aisop.* 59 = Halm 86) a menyét beszökött a kovácsműhelybe, és ott nyalogatni kezdte a reszelőt. Ledörzsölt egy darabolt a nyelvéből, de azt gondolta, hogy a reszelőből származik a vér, és igen megörült neki. Addig nyalogatta, amíg el nem kopott a nyelve.

¹⁶ *W. Marg: Zum Wieseltyp in Semonides' Weiberjambos. Hermes 102 (1974) 153.*

¹⁷ Agathias a 6. században két elkeseredett epigrammát is írt álnok macskájára (αἰλουρος), aki felfalta kedvenc fogolymadarát. (*Anth. Pal.* 7, 204; 7, 205). Sőt, tanítványa, Damocharis is tollat ragadott, hogy tanára

császárkorban (2–5. század) azonban fokozatosan átvette a háztartásban az éléskamrák őrének szerepét. Valószínűleg a hunok is közrejátszottak elterjedésében, mert magukkal hozták Európába a patkányt, és a fokozatosan megszorodó egér- és patkányvészek miatt a macska nélkülözhetetlenné vált.¹⁸

Meglehetősen zavaros a helyzet a szakirodalomban a macska elnevezésével kapcsolatban. Hérodotos használta először az *ailouros* szót (ión αἰέλουρος alakban) az egyiptomi szent macskára.¹⁹ Aristophanés *Acharnaibeliak* című komédiájában valószínűleg vadmacska rejlett a szó mögött, amikor a boiótiai kereskedő lenyűzött macskabőrt kínált eladásra.²⁰ A *galé* elnevezés sem feltétlenül jelent azonban menyétet. A szakirodalomban megoszlanak a vélemények, hogy a Theophrastos által karikírozott babonás emberre szerencsétlenséget hozó menyét valóban menyét, vagy esetleg már macska. Ugyanígy nem egységes az álláspont Theokritos esetében sem, ahol a syrakusai Adónis-ünnepre készülő Praxinoa szapulja lusta szolgálóját, hogy készítsen kényelmes fekhelyet a macskának (a szövegben *galeai* szerepel).²¹

A latin szerzők általában a *felis* vagy *feles* szót használták a macskára. A Kr.u. 4. században élt mezőgazdasági író, Palladius használta először a *cattus* szót, amikor leírta, hogy milyen új feladatot szán a macskának: az articsóka-ágyásokban kellene kipusztítania a vakondokat.²² Rufinus az egyiptomi szent macskákra a *catta* elnevezést használta.²³ A késő antik orvosi szövegekben pedig már nemcsak *catta*, hanem *gatta* formával is találkozunk. A latin forrásokból a *catta* szó fokozatosan bekerült a görög szókincsbe, és a bizánci szövegekben már a *κάτα* vagy *κάττα* formával is találkozhatunk.

Az elnevezésbeli eltérések visszaköszönnek a *Macskaegérharc* kézírataiban és nyomtatott szövegeiben is. Aristobulos Apostolés (más néven: Arsenios Monembasios), az *editio princeps* kiadója *Galeómyomachia*ként hivatkozott rá az előszóban, a szerzőről viszont csak annyit mondott, hogy Homéros kései utánzója. Ez azt jelenti, hogy a legjobb és legrégebbi kéziratot, a *Marcianus Graecus* 524-et nem ismerte, mert abban a *hypothesis* előtt szerepel a τοῦ Προδρόμου (a bejegyzés ugyanattól a kéztől származik, aki a főszöveget is írta), sőt az is valószínűsíthető, hogy előtte a kivakart részen Θεοδόρου állt.

Theodóros Prodromos II. Ióánnés Komnénos (1118–1143) udvari költője volt: császárárt és hadvezéreit verses *panegyrikos*okkal magasztalta. Nagy szerepe volt a szerelmi regény újjáélesztésében: *Rhodanthé és Dosiklés* című regénye Héliodórost utánozza, de a 12. század valóságát és politikai törekvéseit is ábrázolja. A *Macskaegérháború*ban is vannak utalások saját korára. Prodromos kigúnyolja a tudatlanságot, a bujaságot, a pórul járt embereket. II. János halálával elvesztette a *poeta laureatus* rangját, haláláig A szent apostolok-templomban élt, alkalmi verseket írogatván. Már kortársai körében óriási népszerűsége tett szert, de több – a neve alatt hagyományozott – mű esetében is kétséges, hogy valóban ő írta-e őket.²⁴

A *Macskaegérharc* többi kézírata nem nevezi meg a szerzőt, egy részük címet sem tartalmaz. Egy másik nagyon fontos szempont alapján újabb két csoportba lehet osztani a kéziratokat, mégpedig aszerint, hogy a *hypothesis* harmadik sorában és a főszövegben öt helyen a *κάτα*, vagy a *γαλή* olvasatot hozza-e a szöveg. Csak a három legrégebbi kéziratban, a *Marcianus Graecus* 524-ben,²⁵ a

fájdalmát enyhítse, s megrója a macskát, akinek csak a foglyon jár az esze, miközben a házban szabadon szaladgálnak az egerek (*Anth. Pal.* 7, 206).

¹⁸ F. D. Lazenby: Greek and Roman Household Pets. *CJ* 44 (1949) 299–307.

¹⁹ Hdt. 2, 66–67 (hat helyen).

²⁰ Aristoph. *Ach.* 879.

²¹ Theokr. 15, 28.

²² Pall. *op. agr.* 4, 9, 4

²³ Ps-Clem. *Recogn.* 5, 20.

²⁴ Kapitány István – Caruha Vanegelió – Szabó Kálmán: A bizánci és az újjörög irodalom története. Budapest 1989. 115–121; H. Hunger: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II. München 1978. 144–145; ODB III. 1726–1727.

²⁵ Venezia, Bibl. Naz. Marc., gr. 524

Palatinus Graecus 7-ben²⁶ és az erről készült másolatban, a *Neapolitanus Graecus* 105-ben²⁷ találkozunk a *κάτα* szövegváltozattal. Hercher, a szöveg első újkori kiadója 1873-ban a *Galeomyomachia* címet és a szövegben a *γαλή*-ből származó alakokat metrikai alapon nem tartotta elfogadhatónak.²⁸ A kérdéses szöveghelyeken ugyanis a szó második szótagja a jambikus versmérték miatt nem lehet hosszú. Ezért találta ki címnek a *Catomyomachia* elnevezést, amely korábban sehol nem fordult elő. Hunger Hercherrel egyetértve meghagyta a szövegben a *κάτα* szóból képzett alakokat. Szerinte a *γαλή* a szöveg hagyományozódása során indokoltan került a kéziratokba. Több kéziratban a *Macskaegérháború* közvetlenül a *Békaegérháború* mellett szerepel. A Prodomos által a 71–73. sorokban elrejtett utalás miatt (tudniillik, hogy az egerek korábban már harcoltak a békákkal)²⁹ a reneszánsz kori másolók számára kézenfekvő volt a két mű közötti kapcsolat.

Nem kérdéses, hogy a két mű között valóban szoros kapcsolat van. Nemcsak a témában és az egyes motívumokban, hanem a nyelvben is megfigyelhető a két mű hasonlósága. Az egerek neveit is csak kis mértékben változtatta meg Prodomos: a békák ellenfelei közül csak *Embasychytrónak* és *Tróglodytésnek* nincs párja a macskaháborúban. A tóbafulát *Psycharpax* (Morzsacsenő) pedig a *Katomyomachiában* is feltűnik, és halála ott is központi szerepet kap a történetben.

A *Békaegérharc*ban mindjárt a mű elején, a 9. sorban előkerül a *galé*, ahol azt olvashatjuk, hogy *μὴς ποτε διψαλέος γαλέης κίνδυνον ἀλύξας*. E két utalásból és a menyét-egér háború máshonnan is ismert történetéből Hunger arra következtetett, hogy a békaháború szövegéből kiindulva cserélte ki egy másoló a Prodomos szövegében szereplő *κάτα* szót a *γαλή*-vel, amihez még hozzájárult az előbbi ritka előfordulása is. A *galét* aztán a későbbi másolók is átvették.³⁰ Véleményem szerint azonban ez nem elegendő magyarázat. Éppen a prodromosi mű említett sorában szerepel a békák mellett az egerek menyétek ellen vívott háborúja is (*πρὸς τὰ στράτευμα τῶν γαλῶν καὶ βατράχων*). A *galón* itt metrikailag is helyes, és Hunger kritikai apparátusa szerint máshol sem szerepel *katón* olvasat. Az eseményt nem úgy idézi fel az egérkirály, mint a jelenlegi gyűlölt ellenség ellen vívott korábbi ütközetüket, hanem mint a régmúlt idők egyik nagy háborúját. Ráadásul a menyétek egész serege ellen kellett küzdeniük (ahogy korábban az aiséposi mesében is), s nem egy főellenséget legyőzni, mint amire most buzdít Kreillos. S talán az sem mellékes különbség, hogy a *Batrachomyomachiában* a menyét mindig az összevonatlan *γαλέη*-ből képzett alakban fordul elő, a prodromosi műben pedig az összevont alakok jelentek meg.

A *Békaegérharc* 48–52. sorában Morzsacsenő bemutatkozásában olvashatunk az egerek legnagyobb ellenségeiről:

*Kettő van, mi leginkább rettent engem a földön:
 ölyv és macska (γαλέην), ezek hozzák fejemre a nagy gyászt,
 s még a siralmas csapda, cseles sors szörnyű tanyája;
 legfőképp az ügyes macskától (γαλέην) félek, amely még
 akkor is űz s kikutat, ha előle a lyukba bukunk le.
 (Devecseri Gábor fordítása)*

A 42–52. sor közötti rész azonban későbbi, valószínűleg bizánci betoldás, ami később a bizánci filológusok munkájának köszönhetően fokozatosan el is tűnt a szövegből. Már a 10–11. századra datálható oxfordi kéziratban és egy 11. században készült párizsi kódexben sem találhatók meg ezek a sorok; a 13-tól a 17. századig készült kéziratok közül pedig egyik sem tartalmazza. A *Macskaegérháború* legrégebbi kézirata 1300 körülre datálható, vagyis a *Katomyomachia* másoló, de lehet, hogy már maga Prodomos sem találkozott a kérdéses szövegrészlettel.

²⁶ Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palat. Gr. 007

²⁷ Napoli, BN, II C 37

²⁸ Theodori Prodomi *Catomyomachia* ex recensione *Rudolfi Hercheri*. Leipzig 1873. 5.

²⁹ οὐκ οἶσθα, πῶς τὸν πρὶν συνιστῶντες μόθον
 πρὸς τὸ στράτευμα τῶν γαλῶν καὶ βατράχων,
 καὶ συμμάχων κράτιστον εἶχομεν νέφος;

³⁰ *Hunger*: i. m. 1968 26-27.

Végül meg kell jegyeznünk, hogy bár a helyzetet tovább bonyolítja, hogy Prodromos írta az ún. *Egérhumoreszket* is, amelyben egy zsákmányszerző körútján elkapott egérrel vitázik (bibliai idézetekkel) a macska,³¹ ebben a műben Prodromos következetesen az αἰλουρός szóval emlegeti a macskát.

A fentiek alapján talán megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy – jöllehet a *Békaegérharcban* akár macskát is jelenthetett még a *galé* – a *Macskaegérharcban* már csak a menyétekre használta Prodromos, a kéziratokban szereplő eltérésekre pedig más magyarázatot kell majd keresnünk.

Az elnevezés problémája elvezet bennünket egy másik fontos kérdéshez, a *Macskaegérharc* forrásainak kutatásához. Ebben talán segítségünkre lehet a másik, valószínűleg Prodromos korában született költemény, a *Christos Paschón*, mely tulajdonképpen egy *cento*, melyet az ismeretlen szerző antik drámák, elsősorban Euripidés *Médeiája* és a *Bakchánsnők* soraiból állított össze. Ha valóban a 12. században született a mű – és nem Nazianoszi Gergely írta, ahogy egyesek gondolták –, akkor a *Macskaegérharc* forrásainak meghatározásához is sok segítséget nyújthat.³² Mindkét mű olyan dráma, melyet színpadon már nem adtak elő, szerzőik felolvasásra szánták. De hogy az ókori drámához való kötődés látszatát fenntartsák, igyekeztek a külsőségekben utánozni elődeiket. Prodromos művében az ókori dráma számtalan eleme fellelhető. Fel lehet például osztani a mű cselekményét öt színre, a követjelenet is jellegzetes ókori mintákat követ, *stichomythia*, félsorok s nyelvi igényesség jellemzi. A macska pusztulását okozó gerenda valóságos *deus ex machina*ként esik le a tetőről. A külsőségek mellett témaválasztásában és fordulataiban is igyekszik követni ókori mintaképét. A 12. századi mű és a klasszikus görög tragédiák szövegei között felfedezhetők szövegszerű egyezések is, jelen esetben azonban talán még többet mondanak azok a szöveghelyek, melyekben a szóhasználat ugyan eltér az ókori elődtől, a tartalmi hasonlóság alapján azonban mégis a görög tragédiák egy-egy jellemző jelenete juthat eszünkbe.

A darab cselekménye a következőkben foglalható össze:³³ Kreillos (Pecsényekedvelő), az egerek királya megalégeli, hogy a macskától rettegve egész életüket sötét zugokban kell tölteniük, s harcba hívja népét a gyűlölt ellenség ellen. A csata elején elesik fia, Psycharpax (Morzsacsenő). A gyászhiót egy hírnök jelenti az otthon maradt egérkirálynőnek és a Karnak; a Kar keserves jajveszékélésbe kezd, és gyászdalt énekel Psycharpaxra. Eközben ismét követ érkezik a csataterről, aki hírül adja, hogy a macska meghalt. Nem az egerek serege diadalmaskodott felette, hanem a tetőről lezuhanó korhadt gerenda ütötte agyon, a hitves és a Kar mégis örömujjongásba kezd, s a darab a Kar jókívánságaival ér véget.

Jöllehet a magyar fordítás első sora alapján arra következtethetünk, hogy Karsay Orsolya a fordítás során Rudolf Hercher kiadását követte,³⁴ az alábbiakban Herbert Hunger szövegkiadását idézem:

Ὅμεινέτις Κρεῖλλου
ὦ πόθεν, ποῖ; τῶν πόνων ἰαλέμων.

Χορός
ἰαλέμων, ὦ καὶ πάλιν ἰαλέμων.

³¹ J. T. Papademetrou: Τὰ Σχέδια τοῦ Μυθῶς: New Sources and Text. Classical Studies Presented to Ben Edwin Perry by his Students and Colleagues at the University of Illinois, 1924-1960. [Illinois Studies in Language and Literature 58] Urbana 1969. 219–222.

³² Ružena Dostálová szerint Eustathios körében íródhatott: R. Dostálová: Die byzantinische Theorie des Dramas und die Tragödie Christos Paschon. 16. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten II/3. JÖB 32/3 (1982) 73–82.

³³ A *Macskaegérharc*ból magyarul csak az utolsó 57 sor jelent meg Karsay Orsolya fordításában: Kapitány István–Dimitrios Hadzisz: A bizánci irodalom kistüke. Budapest 1974. 380–381.

³⁴ Hercher a kéziratokban szereplő πόθεν, ποῖ szöveget javította πόθι παῖ-ra. Hunger szerint a *honnán? hová?* olvasat védhető, mert a Prodromos neve alatt fennmaradt *Rodanthé és Dosiklés* című szerelmi regényben található hozzá párhuzamos szöveghelyet.

ἽΟμευνέτις Κρεῖλλου
 ἄ ἄ λέλοιπας τὸν λύχνον τῆς ἡμέρας.

Χορός
 330 ἄπανθ' ἄπαντα τοῦ βίου τέφρα κόνις,
 ἀπαξάπαντα τοῦ βίου σκιὰ μόνον.

ἽΟμευνέτις Κρεῖλλου
 οἱ οἱ, παρήλθες, ὦ Ψυχάρπαξ, ὦ τέκνον.

Χορός
 ἄρκεῖ. τὸ λοιπὸν βαῖνε μὴ περαιτέρω·
 ἤδη βλέπω γὰρ ἄγγελον ταχυδρόμον.

ἽΟμευνέτις Κρεῖλλου
 335 δέδοικα, μὴ πάλιν τι δεινὸν μοι φράση.

Χορός
 οὐκ, ὦ σεβαστή.

ἽΟμευνέτις Κρεῖλλου
 πῶς ἄρ' οἶδας, πῶς ἄρα;

Χορός
 φαιδρῷ προσώπῳ τὸν δρόμον διατρέχει.

ἽΟμευνέτις Κρεῖλλου
 ὥς εἶθε χρηστὸν ἄγγελον, Ζεῦ, μοι πρὸς.

Ἄγγελος
 ἡ δεσπότης πέφυκε ποῦ τις εἰπάτω.

Χορός
 340 πάρεστιν ἰσοῦ, καὶ θέλεις εἶπερ βλέπε.

Ἄγγελος
 πάγχρυσε, φαιδρὰ μὴ τεθλιμμένη γίνου,
 κάμοι βράβευε δῶρα τῶν ἀγγελμάτων.

ἽΟμευνέτις Κρεῖλλου
 ἔξειπε, μὴ χλεύαζε κομπορρημόνως.

Ἄγγελος
 ἦν μοι νέμης πρῶτιστα δῶρα τοῦ λόγου.

ἽΟμευνέτις Κρεῖλλου
 345 εἰπόντι δώσω καὶ παράσχω συντόμως.

Ἄγγελος
 τέθνηκεν ἡ τάλαινα κάτα τῷ μόθῳ.

Hunger elsősorban a 333. sor elején álló ἄρκεῖ-re keresett párhuzamokat. A *Médeíán* kívül egy euripidési *Phaetón*-töredékben talált még hasonlóan szerkesztett sorokat, de a szövegkörnyezet ott teljesen eltérő beszédhelyzetre utal.³⁵ Úgy gondolom, hogy – noha szövegszerű párhuzam nem

³⁵ ἄρκεῖ· πέποιθα γὰρ σε μὴ ψευδῇ λέγειν. (Eur. *Phaet. frg.* 773, 9 Nauck);

mutatható ki – Prodromos művének olvasása során mégis inkább Aischylos *Heten Thébai ellen* című műve juthat eszünkbe, ahol – miután egy szemtanú hírnök beszámolt az argosi had közeledtéről és szándékairól – a thébai nők kara kétségbeesett siránkozásba kezd. Eteoklés egyre erőteljesebben próbálja csitítani a jajveszékélő nőket, de a panaszáradatnak csak a gyors iramban érkező kém újabb feltűnése vet véget. Jelen esetben a Psycharpax halála miatt az egérkirálynővel együtt kesergő Kar jajgatása szintén a hírnök megjelenése miatt szakad félbe. Aischylosnál a Kar – csakúgy, mint a következő sorban a hitves – remegve várja az újabb híreket.

A Kar megállapítása, hogy a hírnök ábrázatából ítélve a hír talán kedvező lehet (337. sor), szintén ókori előképre vezethető vissza. Hunger a φαιδρῷ προσώπῳ-ra is talált párhuzamot Sophoklés *Elektrájában*.³⁶ Úgy gondolom azonban, hogy – jóllehet más szavakkal – mégis közelebbi párhuzamot mutat Sophoklés *Oidipus király* című tragédiája: Oidipus a Delphoiból hazatérő Kreónt megpillantva bizakodva szól a paphoz, hogy talán jó hírt hoz, mert „*vígan csillog a szeme*” (λαμπρὸς ὤσπερ ὄμματι). Oidipus Apollónhoz, az egérkirálynő Zeushoz fohászkodik, hogy jó hírt küldjön neki.

A hírnök eloszlatja az úrnő félelmeit, de mielőtt részletes beszámolójába belekezdene, követeli jussát a kedvező hírekért. A követ tapintatlan kérése az előzmények ismeretében megdöbbentő lehet. Elképzelhető, hogy Prodromos itt is egy ismert jellemet akart kifigurázni, de a kritika még súlyosabb azáltal, hogy egy közismert példát, egy – kétségbeesett, de nem biztos rossz hírek tudomásulvétele után lefolytatott – beszélgetést használt fel ilyen tragikusan megfestett helyzetben, nevezetesen Sophoklés *Trakchisi nők* című darabjából: Déianeira úrnő, a háborúskodó Héraklés otthon hagyott hitvese és a Hírnök párbeszédét.

A szöveg egészének hasonló jellegű átvizsgálásával érdekes eredményekre juthatunk. A szövegbeli egyezéseket vizsgálva Herbert Hunger hatvan párhuzamot talált a görög tragédiákkal. Ezeknek kétharmada származott az ún. bizánci triászokból, vagyis a bizánci filológusok által kanonizált tragédiákból,³⁷ mintegy húsz idézet pedig más művekből való. A görög tragédiaszerzők egyéb, a kánonon kívüli darabjaiból származó idézetek, szófordulatok esetében csak óvatos kijelentéseket tehetünk. Ezek nemcsak az eredeti művek révén, de az idézetgyűjtemények és más műfajok, például éppen a Prodromos által is művelt újjáéledő szerelmi regényen keresztül is utat találhattak a későbbi szövegekbe.

A *Macskaegérháború* jelentőségét abban látom, hogy a 12. századi Bizánc politikai életére, társadalmi helyzetére, jellegzetes figuráira történő utalásokon túl a tragikus szövegek bizánci továbbéléséhez is adatokkal szolgálhat. A görög drámákat felidéző jelenetek és Prodromos feltételezhető szándéka, hogy hallgatósága (és olvasótábora) is rá fog ismerni ezekre a jelenetekre, talán lehetővé teszi számunkra, hogy majdan kiegészítsük azon művek listáját, melyeket a 12. századi tudós körökben még nagy valószínűséggel olvastak. A szöveg alapos vizsgálatával pedig talán sikerül még néhány morzsát elcsennünk immár nemcsak Homéros, hanem Aischylos, Sophoklés és Euripidész asztaláról is.

JUHÁSZ ERIKA
MTA–ELTE–PPKE
Ókortudományi Kutatócsoport
E-mail: juhaasz.erika@gmail.com

ἀρκεί· τί δ' ὄρκῳ τῷδε μὴ ἡμῶν πάθοις; (Eur. *Med.* 754).

³⁶ τοῦτ' ὅπως μήτηρ σε μὴ ἡγνῆσεται φαιδρῷ προσώπῳ νῶν ἐπελθόντων δόμους; (Soph. *El.* 1297–1298).

³⁷ Aischylos esetében a *Leláncolt Prométheus*, a *Heten Thébai ellen*, a *Perzsák*; Sophokléstól az *Aias*, az *Elektra* és az *Oidipus király*; Euripidéstől pedig a *Hekabé*, *Orestés* és a *Föníciai nők* került be az iskolai oktatásba, ami segítette fennmaradásukat.

KASZA PÉTER
EGY CATULLUSI SZÖVEGHELY UTÓÉLETÉHEZ

A humanista latin irodalom szerzői kapcsán sokszor és sokat emlegetett közhely, hogy ezek az írók-költők szívesen fordultak idézetekért az ókori klasszikus szerzők műveihez, így saját szövegeik hemzsegnének az allúzióktól és a reminiscenciáktól. Még néhány évtizeddel ezelőtt is, amikor a neolatin irodalom kutatása gyerekcipőben járt, a tudósok hajlamosak voltak a nem klasszikus szövegek művészi értékét a bennük felfedezett antik hivatkozások alapján meghatározni, vagyis minél több reminiscenciát sikerült azonosítani egy-egy szövegben, a szerző és műve annál komolyabb elismerésre számíthatott. Ez a megközelítés nem sokban különbözött attól, ahogyan például ókori római szerzők esetében a görög előzményeket igyekeztek feltárni buzgó kutatók. Ilyenformán keresték és kérték számon Plautus és Terentius darabjaiban Menandroszt, Vergiliusban Homéroszt, Senecában a nagy görög tragikusokat, tekintet nélkül arra, hogy ez a romantika korának eredetiségkultuszát abszolutizáló szemlélet a római, illetve később a humanista auctoroknak legjobb esetben is az ügyes epigon szerepkörét hagyta csak meg.

Az utóbbi évtizedek során azonban az újabb irodalomelméleti megközelítések fényében a görög irodalomra építő latin szerzőket, és ennek folyományaként az egész antik irodalom tárházát buzgón kiaknázó humanistákat is egyre inkább kezdik önálló, sajátos esztétika jegyében alkotó művészeknek tekinteni,¹ akiknél az idézetek már nem szolgai utánzást jelentenek, hanem egy sajátos, egyben tudatos allúziós technikát, mely lényegében a modern irodalom intertextuális szövegvilágának előhírnöke. Ugyanakkor mindkét egykor epigonként (le)kezelt irodalom, vagyis a latin és a neolatin esetében megfigyelhetünk egy nagyon fontos kultúrközvetítő feladatot, hiszen ahogyan a római szerzők jelentős szerepet játszottak a görög irodalom fontos műfajainak elterjesztésében és továbbadásában, ugyanúgy a neolatin irodalomtól sem lehet elvitatni azt a szerepet, melyet az antik tradíció továbbörökítésében töltött be.

Az alábbi rövid tanulmányban egy catullusi szöveghehely kapcsán teszek kísérletet arra, hogy bemutassam, hogyan működik ez a humanisták által előszeretettel alkalmazott allúziós technika, és milyen szerepe lehet az antik szövegvilág hagyományozásában.

Az ún. északi humanizmus vitathatatlanul legnagyobb jelentőségű és hatású alakja Rotterdami Erasmus. Számtalan vaskos fóliókötetet megtöltő művei jelentős része mára a szaktudósokon kívül keveseket érdeklő teológiai írásokból, bibliamagyarázatokból, görög szerzők latinra fordított szövegeiből tevődik össze, van azonban néhány olyan írása, melyeknek szinte mit sem ártott a születésük óta eltelt közel ötszáz év, éppoly frissek és a mai olvasó számára is élvezetesekek, mint keletkezésük idején voltak. Az egyik ilyen mű a humanista irodalom talán legismertebb szatírája, a *Balgaság dicsérete*, a másik egy eredetileg latin társalgási kézikönyvnek indult vállalkozás, a *Colloquia familiaria*, vagyis a *Nyájas beszélgetések* című munka. A *Colloquia* hosszabb-rövidebb dialógusok gyűjteménye, mely Erasmus életében számtalan átdolgozást ért meg, és ezalatt egyre újabb párbeszédekkel gyarapodott.² Az antikvitásból örökölt dialógusforma különösen kapóra jött

¹ A legfrissebb példák közé tartozik az antik tragédia sokáig méltatlanul mellőzött szerzőjének, Senecának az újrafelfedezése és újraértékelése. Vö. *Ferenczi Attila* előszavát Seneca drámáinak legújabb magyar kiadásához. *Seneca drámái*, Budapest 2006. 9–15.

² A *Colloquia* első változatát Erasmus eredetileg egy lübecki testvérpár, Christoph és Heinrich Northoff számára kezdte írni 1497-ben kimondottan tankönyvi céllal. Az első (kalóz)kiadás jóval később, 1518-ban jelent meg Bázelen Frobenius nyomdájában. A későbbiek során, már Erasmus tudtával, 1534-ig még további tizenöt kiadást ért meg, és a végső változat már 57 dialógust tartalmazott.

Erasmusnak, mivel a *Colloquia* hamar túllépett az eredeti célkitűzésen, és egyfajta sajátos publicisztikává lényegült át, amely lehetőséget adott Erasmusnak, hogy sorra vegye és megvitálgassa a kora újkori Európa aktuális problémáit, a nők helyzetétől kezdve a gyermeknevelés kérdésein át a böjti ételek fogyasztásáig anélkül hogy határozottan elkötelezné magát a dialógusokban kifejtett álláspontok bármelyike mellett.³

A *Colloquiá*t már Markis Simon Erasmus szinte skolasztikus igényű, nagy összegző művei egyikének tartotta⁴ annak ellenére, hogy a legkülönbözőbb tárgyú beszélgetések között csak keveset lehet tematikailag csoportokba rendezni. Ilyennek tekinthetők azonban a nőkkel, a nők feladataival, társadalmi szerepével foglalkozó dialógusok. Ezek egyike, mely további vizsgálódásaink kiindulópontjául kínálkozik, a *Proci et puellae*, azaz a *Kérő és a lány* címet viseli.⁵ A dialógus egy Pamphilus nevű fiatalember és egy Maria nevű szűz beszélgetése, amely azt a korban egyre fontosabbá váló kérdést járja körül, hogy melyik a megfelelőbb, ha úgy tetszik, Istennek tetszőbb életforma: a házasság vagy a szűzi tisztaságban leélt élet. A szerepek adottak: a beszélgetés során a szerelmes Pamphilus természetesen arról igyekszik meggyőzni szíve választottját, hogy a házasság jó, hasznos és erkölcsös dolog, míg a felvágott nyelvű Maria magától értetődően, ugyanakkor némi kacérságtól sem mentesen a szűzi tisztaság elsőbbsége mellett tör lándzsát. Vitájuk egy pontján, amikor Maria már-már beadja a derekát, de még mindig a házaseletnek szükségképpen áldozatul eső szüzessége miatt aggódik, Pamphilus egy hasonlattal próbálja igazát bizonyítani. Megkérdi Mariától, hogy ha lenne egy gyönyörű gyümölcsöse, azt szeretné-e, ha az virágokon kívül mást soha nem teremne, vagy inkább lenne kedvére való, hogy miután a virágok lehullottak, gyümölcsöktől lássa roskadozni a fákat.⁶ Mikor Maria kitérő választ ad, Pamphilus tovább üti a vasat, és azt kérdi, vajon azt a szőlővesszőt tartja-e szebbnek a lány, mely magányosan a földre konyul, és ott elrothad, vagy azt, amelyiket szőlőfához kötözik és így dús fürtöket érlel.⁷

Maria erre nyomban visszakérdez, hogy Pamphilus mit gondol, melyik rózsza a szebb: az, amelyik virágjában, érintetlenül tündököl, vagy az, amelyiket leszakítanak és egy ember kezében hervadozik.⁸ Pamphilus azonban ügyesen kikerüli a csapdát, és azt válaszolja, hogy szerencsésebbnek tartja azt a rózsát, amelyik emberi kézben hervad el, hiszen mindenképp az a sorsa, hogy elhervadjon, de így legalább addig is gyönyörködteti annak szemét és orrát, aki leszakította. Miképpen, teszi még hozzá, a bor is jobban jár, ha megisszák, még mielőtt megeceteszede.⁹ A beszélgetés azután természetesen a szavakész Pamphilus győzelmével zárul, akinek nem sikerül ugyan csókot lopnia a szemérmes Mariától, de ígéretet kap, hogy a lány hozzámegye feleségül.

A Pamphilus és Maria közti szóváltás érveit hallva már egy szemfülesebb gimnazista is felkaphatná a fejét, hiszen az érintetlen virág vs. szőlőfához kötözött szőlővessző hasonlat Catullus 62.

³ Erasmus *Colloquiájának* talán legfontosabb antik előképét Lukiánosz szatírái jelentették. Vö. *Martha Heep: Die Colloquia familiaria des Erasmus und Lucian. Halle 1927.*

⁴ *Markis Simon: Rotterdami Erasmus. Budapest 1976.*

⁵ A *Colloquiá*nak máig sincs teljes magyar kiadása. Az 1981-ben Trencsényi-Waldapfel Imre és Komor Ilona fordításában megjelent kötet (*Erasmus: Nyájas beszélgetések. Budapest 1981*), csak egy kisebb válogatást közöl a dialógusokból. Jelenleg Petneházi Gáborral közösen, hallgatók bevonásával dolgozunk a *Colloquia* magyarításán.

⁶ „Sed eho, dic mihi, si tibi esset elegans pomarium, optares illic nihil unquam gigni praeter flores: an malle, delapsis floribus, videre arbores maturis pomis gravidas?” Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis primi, Tomus tertius. Amsterdam 1972. 284.

⁷ „Saltem illud responde, utrum est elegantius spectaculum, vitis humi iacens et computrescens, an amplexa palum aut ulmum, eamque purpureis uvis degravans?” Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis primi, Tomus tertius. Amsterdam 1972. 284–285.

⁸ „Responde tu mihi vicissim, utrum spectaculum amoenius, rosa nitens et lactea in suo frutice, an decerpta digitis ac paullatim marcescens?” Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis primi, Tomus tertius. Amsterdam 1972. 285.

⁹ „Ego rosam existimo felicior, quae marcescit in hominis manu, delectans interim et oculos et nares, quam quae senescit in frutice: nam et illic futurum erat, ut marcesceret; quemadmodum felicius est vinum, quod bibitur antequam acescat.” Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis primi, Tomus tertius. Amsterdam 1972. 285.

carmenjéből lehet ismerős, ennek ellenére eddig tudomásom szerint egyetlen Erasmus-kommentár sem hívta fel erre a figyelmet.

A 62. carmen a *Corpus Catullianum* közepén elhelyezkedő hosszabb költemények, az ún. *carmina maiora* második darabja, és az előtte álló költeményhez hasonlóan szintén nászvers. Lényegében az egész költemény egy fiú- és egy lánykórus egymásnak felelgető vitájából áll, ahol a lányok a házasságot és annak minden velejáróját, még a nászéjszaka kezdetét hírül adó Esthajnalcsillag feljövetelét is negatív, míg a fiúk ugyanezeket a jelenségeket pozitív színben tüntetik fel. A nászisten, Hymenaeus invokálásával valamiképpen versszakokra tagolható költemény 39–47. soraiban találjuk meg az Erasmushnál Maria által alkalmazott hasonlat eredetijét, amikor a lányok kórusa a szűz lányt egy zárt kertben nővé virághoz hasonlítja, aki csak addig kedves az övéinek, amíg tisztaságát megőrzi, ha azonban testét beszennyezve elveszti virágát, utálatos lesz mind a fiúk, mind a lányok számára. A Pamphilus érvei közt szereplő, szilfához kötözött szőlővessző hasonlata Catullusnál a vers 49–55. soraiban található, ahol a fiúkórus nevezi nyomorútnak a mezőn, magányosan nővő szőlővesszőt, mely sosem hoz gyümölcsöt, csak sorvadozik, ha ellenben szilfa mellé kötik, sorsa rögvést jobbra fordul.

De valóban Catullustól való az átvétel? A kérdés azért merülhet fel, merthogy a szilfa-szőlővessző páros példabeszédként előkerül Ovidiusnál is, a *Metamorphoses* 14. énekében Pomona és Vertumnus története kapcsán.¹⁰ Pomona, a gyümölcstermelő lány minden kérést elutasít, míg aztán Vertumnusnak, öreg anyóka képében a szilfára futtatott szőlővessző példájával sikerül jobb belátásra bírnia a lányt. A hasonlóság ellenére mégis biztosra vehetjük, hogy, noha Erasmus bizonyosan ismerte az egyébként nyilvánvalóan Catullus által ihletett ovidiusi helyet, eredeti mintája mindenképp a neoterikus költő kellett hogy legyen, mivel nála Ovidiusszal ellentétben a hasonlat mindkét fele megtalálható, azaz nemcsak a házasságot pártoló szilfa-szőlővessző, hanem a házasság ellenében felhozható hervadó rózsza metaforája is.

Erasmus igazi intertextusként használja Catullus versét. A dialógusban Pamphilus szájába adja saját, sokszor szinte máig hatóan érvényes modern gondolatait a házasságról: hogy a jó házasság alapja a hasonló jellemű, vagyoni és társadalmi helyzetű emberek szövetsége, ahol a nő sem játszik alárendelt szerepet, hanem a férfi társa a mindennapok küzdelmeiben. Az ő feladata az otthonteremtés, a férfi munkáját segítő és megalapozó családi béke biztosítása. Ehhez azonban olyan nő kell, aki nemcsak a szövés-fonásban járatos, de műveltségben is társa lehet a férfinak. A Catullus-parafrázis beillesztése így módon kettős célt szolgál. Egyrészt az allúzió szabályainak megfelelően a művelt olvasó gyönyörködtetését, akitől Erasmus nyilván várja, hogy felismeri a tudós játékot az antik szöveggel, de másfelől kiválóan megtámogatja, mintegy aláhúzza Erasmus véleményét az ideális feleségről, akinek a hagyományos elvárt női szerepek mellett bizonyos műveltséggel is rendelkeznie kell. Maria, aki egy, a házasságot pártoló, Catullustól kölcsönzött évrre kapásból egy szintén Catullustól származó, házasságot elutasító érveléssel vág vissza, valóban megtestesíti az Erasmus/Pamphilus által elképzelt nőideált.

Végezetül röviden vizsgáljuk meg azt is, hogyan tölthet be közvetítő szerepet az antik és a modern anyanyelvű irodalom között a neolatin.

Az angol reneszánsz színpad óriása, William Shakespeare tragédiáiban közismerten előszeretettel nyúlt antik témákhoz. Elég itt arra utalni, hogy a királydrámákat nem számítva, Shakespeare tíz tragédiát írt, és ezeknek éppen a fele antik környezetben játszódik. De vígjátékai sem függetlenek az ókori színpad hatásaitól. Legelső ránk maradt komédiája,¹¹ a *Tévedések vígjátéka* egészen nyilvánvalóan Plautus ikerkomédiájának, a *Manachmíne*nek a feldolgozása, de az *Amphitruo* hatását is tükrözi. Ennek az Ephesusban játszódó vígjátéknak a második felvonásában a férje kicsapongásaitól megviselt Adriana, az összetévesztéses komédiák szabályai szerint, a férje helyett annak mit sem sejtő és értetlenkedő ikertestvérének, a syracusai Antipholusnak érvel a következőképp a házasság fontosságáról:

¹⁰ Ov. *Met.* 14, 661–668.

¹¹ A *Comedy of Errors* 1591-ben íródott, így nemcsak a legkorábbi vígjáték, de általában is Shakespeare korai művei közül való, a Titus Andronicus és a VI. Henrik „kortársa”.

*Thou art an elm, my husband, I a vine,
Whose weakness, married to thy stronger state,
Makes me with thy strength to communicate.*¹²

Azaz megint felbukkan a Catullustól örökölt kép a szilfára futtatott szőlővesszővel, igaz, ezúttal megváltozott szerepkörben. Hiszen a szilfa-szőlővessző párosítás a házasság melleti érveket erősíti, amit Catullusnál, Ovidiusnál és Erasmusnál is férfiak alkalmaztak, hogy meggyőzzék a vonakodó nőket. Shakespeare megfordítja a helyzetet: nála egy már megkötött házasság válsága miatt aggódó nő próbálja ezzel a fél évezredes hasonlattal jobb belátásra bírni kicsapongó férjét. Shakespeare legszorosabban antik mintákat követő komédiájában tehát visszaköszön egy ókori költőktől jól ismert motívum. De kitől való?

A Shakespeare-kommentárok egyértelműen Ovidiust vélik felfedezni a szilfahasonlat előképeként.¹³ Ez az állítás annyiban mindenképp jogosnak tűnik, hogy – mint azt már láttuk – Ovidius csak az eredeti hasonlatpár egyik elemét, a szilfa-szőlőtő kettőseit veszi át Catullustól, így joggal vethető fel, hogy a shakespeare-i sorok ötletgazdája sem a neóterikus költőfejedelem, hanem a *Metamorphoses* szerzője volt.

Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a catullusi szilfahasonlat Erasmus *Colloquiájában* is olvasható volt, talán meg lehet kockáztatni a felvetést, hogy Shakespeare nem közvetlenül a két ókori költő valamelyikénél, hanem a Erasmusnál talált rá a hasonlatra. Az óvatosság mindenképp indokolt, hiszen láttuk, hogy Erasmus a teljes catullusi hasonlatot átveszi és alkalmazza, így a szilfás részre szorítkozó Shakespeare esetében Ovidius hatása tűnik kézenfekvőbbnek. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy Erasmus *Colloquiája* az egyik legnagyobb példányszámban kiadott, és az egyik legolvasottabb mű volt a 16. században, ráadásul a protestáns Angliában az sem akadályozta az Erasmus-recepciót, hogy a tridenti zsinat indexre tette a nagy humanista műveit.¹⁴ Az Erasmus-hatás így egyáltalán nem tűnik légből kapottnak.

Ha zárszóként magunk is az immár ezeréves hasonlatra szeretnénk hagyatkozni, azt mondhatnánk, hogy a neolatin irodalom is szőlővesszőként támaszkodik az antikvitás szilfájához, ahonnan erőt merít, hogy termőre fordulhasson, de a Shakespeare-komédia példája talán afelé mutat, hogy némely esetben, *mutatis mutandis* a szőlővesszőből szilfa lesz, hogy a nemzeti nyelvű irodalmak szőlővesszejének szolgáljon támaszul.

KASZA PÉTER
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: petrusfalx@gmail.com

¹² II. felv. 2. szín, 176–178 (*Te szilfa vagy, én meg futóka inda | Ki gyenge bár, de erődhöz kötözve/ Gyengeségét erőddel fonja össze.* – Szász Imre fordítása).

¹³ Vö. A. L. Rowse (ed.): *The Annotated Shakespeare*. Vol. 1. Comedies. London 1979. 43. *Stephen Greenblatt* (general editor): *The Norton Shakespeare Based on the Oxford Edition*. New York–London 1997. 702.

¹⁴ A *Colloquiát* Angliában még a 20. század elején is tankönyvként használták az iskolai latinoktatásban. Vö. *Markis*: i. m. 51.

KENDEFFY GÁBOR

VELAMENTUM STULTITIAE

AZ I KOR 1, 20–25, AZ I KOR 3, 19 ÉS A II KOR 3, 12–15

LACTANTIUS INSTITUTIONES DIVINAE C. MŰVÉBEN

Tanulmányomban először igazolni próbálom, hogy Lactantius *Institutiones Divinae* c. művének több helyén felhasználta a címben jelölt páli verseket. Ezután megmutatom, hogy az ezekben kifejeződő páli tanítás egybeesik az *Institutiones* egyik alapgondolatával, az Isteni megtévesztés eszméjével, mely szorosan kapcsolódik a két út logikájához. Végezetül felhozok egy párhuzamot az egyik már korábban vizsgált Lactantius-hely és Pál apostol *Második korintusi levelének* egy passzusa között, mely ugyanehhez a gondolatkörhöz kapcsolódik.

1. *Institutiones divinae* 3, 3, 16; 4, 3, 3

*Ők hiába jártak be és fésültek át minden területet, a bölcsességet egyáltalán nem sikerült megragadniuk, tehát az szükségképpen máshol van. Ezért aztán úgy látszik, ott kell keresni, ahol az «ostobaság» név látható. Isten ugyanis ennek a leplével fedte be a bölcsesség és az igazság kincseit, nehogy az isteni munkálkodás titka nyilvánosságra kerüljön.*¹

Így nyilatkozik Lactantius a pogány filozófusokról fő művének, a *Rendszeres teológiának* (*Institutiones Divinae*) 4. könyvében, amely az *Igaz vallás és igaz filozófia* címet viseli (a kisbetűs felosztás tőlem származik). A 3–4. könyv legújabb, Heck–Wlosok féle kiadása² ennél a helynél az *apparatus Auctores* rovatában megjelöli az I Kor 3, 19-et, és hozzáfűzi: „cf. inst. 3, 3, 16.” Ennél a locusnál pedig ugyanerre a páli versre utalnak a kiadók, ami így hangzik:

*Mert e világ bölcsessége ostobaság az Isten előtt. Mert meg van írva: Megfogja a bölcséket az ő csalárdságukban.*³

¹ Inst. 4, 2, 3: *Qui quoniam peragratu et exploratu omnib, nusquam ullam sapientiam comprehenderunt, et alicubi esse illam necesse est; apparet, illic potissimum esse quaerendam, ubi stultitiae titulu apparet; cuius velamento Deus, ne arcanum sui divini operis in propatulo esset, thesauru sapientiae ac veritatis abscondit.* Lactantius *Institutiones Divinae* c. munkájának 3. és 4. könyvéből a következő lábjegyzetben jelzett kiadás szövege alapján idézek. A mű 1. és 2. könyvéhez ugyancsak a német szerkesztőpáros munkáját (Lactantius: *Divinarium Institutionum libri septem*; Fasciculus 2: libri III et IV. Ediderunt Eberhardt Heck et Antonie Wlosok. Berolini et Novi Eboraci 2007), az 5. könyvhöz Pierre Monat kiadását (*Lactance: Institutions Divines. Livre V, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes* 204–205. Paris 1973), a 6–7. könyvhöz Samuel Brandt klasszikus kiadását (L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Pars I: divinae institutiones et epitome divinarum institutionum recensuit Samuel Brandt [CSEL XIX], Tempsky, Frytag, Wien; Prag Brandt, S. 1890) veszem alapul. A Lactantius-szövegeket saját fordításomban idézem.

² L. Caelius Firmianus Lactantius: *Divinarum institutionum libri septem. Fasc. 2, Libri III et IV* ediderunt Eberhardt Heck et Antonie Wlosok. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Berolini 2007.

³ ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν· γέγραπται γάρ, ὁ δραστήσιμος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν. A μωρία szó pontos Károli-féle fordítását *ostobaság*-ra változtattam, mivel

A szövegkiadók által említett belső párhuzam a pogány filozófia hamis voltát bizonygató 3. könyvből azt a gondolatmenetet zárja le, mely szerint a különböző természetfilozófusok azért mertek annyi ellentétes állítással előhozakodni az égi dolgokról, mert senki sincs, aki *leszállna az égből* és tévedéseiket rájuk bizonyítaná.⁴ A szöveg így folytatódik:

*De nem szabad azt hinni, hogy szegénytelen vakmerőségünkkel szerencsésebben megússzák pusztán azért, mert senki sem utasítja helyre őket. Mert helyreutasítja őket Isten, aki egyedül ismeri a igazságot, még ha látszólag szemet huny is, és az embereknek ezt az ostobaságát tökéletes ostobaságnak minősíti.*⁵

Pierre Monat, a 4. könyv korábbi szövegkiadója a 4, 2, 3 szóban idézett részéhez a *Fontes* rovatban Cicero *Tusculanae Disputationes* c. írásának egy helyére utal.⁶ Itt az előadó a peripatetikus etikának arra az ellentmondására hívja fel a figyelmet, hogy az egyfelől boldognak (*beatus* [jóllehet nem tökéletesen boldognak: *beatissimus*]) tartja az erényes embert, másfelől a testi és a külső javakat a jó dolgok közé sorolja (márpedig a jó dolgok hiánya szükségképpen boldogtalaná tesz valakit). Gondolatmenetét így zárja:

*Tehát nem egykönnyen engedem meg sem Brutus barátomnak, sem közös mestereinknek, de még a nagy elődöknek, Arisztotelésznek, Speuszipposznak, Xenokratésznek és Polemónnak sem, hogy miközben az előbb említett dolgokat a rosszak között emlegetik, ugyanakkor azt is állítsák, hogy a bölcs mindig boldog. Ha ez a szép és dicső elnevezés (titulus) okoz nekik élvezetet, melyet Püthagorasz, Szókratész és Platón tökéletesen kiérdemeltek, szánják el magukat és vessék el mindazt, aminek ragyogása rabul ejti őket, a testi erőt, az egészséget, a szépséget, a rangot és a hatalmat, és ne tartsák semmire az ezekkel ellentétes dolgokat. Akkor majd fennhangon hirdethetik, hogy nem rendítik meg őket sem a sors csapásai, sem a többség vélekedése, sem a fájdalom vagy a szegénység, hogy minden javuk csakis rajtuk múlik, s hogy azok közül a dolgok közül, amiket jónak tartanak, nincs semmi a hatalmukon kívül.*⁷

Véleményem szerint ezt a szöveghelyet gyorsan kizárhatjuk a lactantiusi hely lehetséges forrásai közül. Először is az imént ismertetett kontextusból kiderült, hogy a *titulus*, amiről itt szó van, nem a *bölcs*, hanem a *boldog*. Másfelől azt is láthattuk, hogy itt még a *boldog* elnevezés is egész más okból minősül hamisnak, mint amilyen alapon valamennyi pogány filozófus esetében a *bölcs* címke Lactantius szerint.

Ugyanakkor Monat bibliai párhuzamként utal az *Első korinthusi levél* 1, 20–25. soraira, amelyet szerinte a teológus arra használ, hogy segítségével parodizálja Cicero sorait. Mielőtt ezt a páli helyet is újraolvasnánk, olvassuk előbb újra az *inst.* 4, 2, 3-at úgy, hogy a szöveget három, kisbetűkkel jelzett kijelentésre osztom:

maga Lactantius, amikor később (*inst.* 5, 15, 8), ha forrásmegjelölés nélkül is, de idézi Pálnak ezt a versét, a *stultitia* szóval fordítja: „...sapientia hominum summa stultitia est apud Deum...”

⁴ 3, 3, 15–16.

⁵ *Inst.* 3, 3, 16: „nec tamen ideo felicitior putanda est eorum impudentia et audacia, quia non redarguuntur; redarguit enim Deus, cui soli veritas nota est, licet connivere videatur, eamque hominum sapientiam pro summa stultitia computat.”

⁶ 5, 10, 28–30. *L. Lactance: Institutions Divines. Livre IV. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat. Sources Chrétiennes 377. Paris 1992. 40.*

⁷ „Non igitur facile concedo neque Bruto meo neque communibus magistris nec veteribus illis, Aristoteli Speusippo Xenocrati Polemoni, ut, cum ea quae supra enumeravi in malis numerent, idem dicant semper beatum esse sapientem. Quos si **titulus hic** delectat insignis et pulcher, Pythagora Socrate Platone dignissimus, inducant animum illa, quorum splendori capiuntur, vires valetudinem pulchritudinem divitias honores opes contemnere eaque, quae is contraria sunt, pro nihilo ducere: tum poterunt clarissima voce profiteri se neque fortunae impetu nec multitudinis opinione nec dolore nec paupertate terreri, omniaque sibi in sese esse posita, nec esse quicquam extra suam potestatem, quod ducant in bonis.” (Vekérdi József fordítását némiképp átdolgoztam.)

- a) Ők hiába jártak be és fészültek át minden területet, a bölcsességet egyáltalán nem sikerült megragadniuk, tehát az szükségképpen máshol van.
- b) Ezért aztán úgy látszik, ott kell keresni, ahol az «ostobaság» név látható.
- c) Isten ugyanis ennek a leplével fedte be a bölcsesség és az igazság kincseit, nehogy az isteni munkálkodás titka nyilvánosságra kerüljön.

Könnyen belátható, hogy Heck és Wlosok utalásai helyesek: a 4, 2, 3)a valóban felnyalabolja a 3, 3, 16-beli kijelentést („a bölcsesség, amit a filozófusok hiába kerestek, szükségképpen a valóságban ostobaság”), mely mögött kétségkívül ott áll az I Kor 3.19. (e világ bölcsessége ostobaság az Isten előtt). De a 4, 2, 3)b-ben Lactantius tovább megy ennél, és a 3, 3, 16-ban már kifejtett gondolatból levon egy érdekes, bár logikailag elhamarkodott következtetést: **következésképp** az igazi bölcsesség az kell, hogy legyen, amit általában ostobaságnak szoktak nevezni.

Most a jobb összevethetőség érdekében formalizálom az I Kor 3, 19-et, előrebecsátva, hogy a latin *est* ('van') igealakot itt nagyjából ebben az értelemben használom: „ról állíthatjuk, hogy...”:

E(mberi) B(ölcsesség) *est* I(sten előtti) O(stobaság)

Ez teljes egészében megfeleltethető az *inst.* 3, 3, 13-ból idézett, valamint a 4, 2, 3)a állításnak.

Az *inst.* 4, 2, 3 b)-ben levont következtetést a fenti szimbólumokkal így formalizálhatnánk: IB *est* EO.

Most tegyük fel a kérdést: nincs-e igaza Monat-nak abban, hogy a lactantiusi szöveg háttérül odakívánczik az I Kor 1, 20–25 is?

(20) *Hol a bölcs? Hol az írástudó? Hol e világnak vitázója? Nemde nem ostobasággá tette-e Isten e világnak bölcsességét? (21) Mert minekutána az Isten bölcsességében nem ismerte meg a világ a bölcsesség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés ostobasága által tartsa meg a hívőket. (22) Mert egyfelől a zsidók jelt kívánnak, másfelől a görögök bölcsességet keresnek. (23) Mi pedig Krisztust prédikáljuk, mint megfeszítettet, a zsidóknak ugyan botrányozást, a görögöknek pedig ostobaságot. (24) Ámde magoknak a hivatalosoknak, úgy zsidóknak, mint görögöknek Krisztust, Istennek hatalmát és Istennek bölcsességét. (25) Mert az Isten ostobasága bölcsőbb az embereknél, és az Isten erőtelensége erősebb az embereknél.*⁸

Legelőször is vegyük észre, hogy az emberek szerinti ostobaságra (EO) két megtévesztő formájú kifejezés utal: az *igehirdetés ostobasága* (értsd: az a látszólagos ostobaság, amit az igehirdetés tartalmaz) sőt, az *Isten ostobasága* (értsd: az a látszólagos ostobaság, ami Istentől származik). Most pedig nézzük meg – a korábbi szimbólumokat is felhasználva –, mit mond ez a szöveg az Isten előtti és az emberek szerinti ostobaságról/bölcsességről?

20. vers: Isten tette azt, hogy EB *sit* (*fiat*) (= legyen, váljon) IO.

A következő négy versben ennek az isteni tettnek az okait és módját ismerjük meg két nekifutásban: (21) A világ nem ismerte fel Istent a Bölcsességen keresztül – más szóval: nem ismerték fel IB-t. Ezért Isten büntetésképpen úgy döntött, hogy az emberek szerinti ostobaság (EO) révén üdvözítse azokat, akik hisznek benne. Vagyis, hogy EB *sit* IO. Adja magát az értelmezés: a (20)-ban szereplő bolondság (ostobaság) elsősorban a görögöknek éppen abban a félreértésben áll, hogy ostobaságnak látják az Isten szerinti bölcsességet. A megokolás második nekifutásban: (22) A görögök,

⁸ πού σοφός; πού γραμματεὺς; πού συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν· ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

a klasszikus filozófia neveltjei és művelői a bölcsességet keresik, amiképpen a zsidók az isteni hatalom jeleit, s így (23) a megfeszített Krisztus az előbbieik számára ostobaság (EO), az utóbbiak számára botrány, mivel éppen ellentétes jelnek tűnik, mint amire a zsidók vágytak: az erőtlenség és nem az erő jelének. Pedig valójában (24) ő Isten hatalma (ereje) és bölcsessége, tehát (25) túlhalad minden emberi erőt és bölcsességet (EB). A 23–24. versek együtt tisztán kiadják a 20.-ban már bennefoglalt állítást: EB est IO.

Ezzel megkaptuk azt az elemet, amivel Lactantius kiegészíti az *inst.* 4, 2, 3-ban a 3, 3, 13-at. Így már bizonyítottan tekinthetjük, hogy Monat-nak igaza van: kellett az I Kor 1, 20–25 a szóban forgó lactantiusi következtetéshez. De a párhuzam az *inst.* 4, 2, 3 és az I Kor 1, 20–25 között még ennél is nyilvánvalóbb lesz, ha kiemelünk a páli helyből egy fontos elemet. Mint láttuk, az apostol szerint Isten azért döntött úgy, hogy létrehozza az IB est EO helyzetet – t.i. hogy tűnjék az Isteni bölcsesség most már végletes ostobaságnak emberi nézőpontból – mert a bölcsességre vágyó görögök nem ismerték fel IB-t. Cseles isteni büntetésről van itt szó: az őt fel nem ismerőkben a meglévő bölcsességvágy megtévesztésére Isten a látszó és a valódi bölcsesség között olyan kiáltó ellentmondást hozott létre, ami a valódi felismerését végletesen megnehezítette. Márpedig ez a gondolat – az isteni csel, megtévesztés gondolata Lactantiushoz, az *inst.* 4, 2, 3-ban is megtalálható. Ezt tartalmazta a harmadik, fentebb c-vel jelzett kijelentése: *Isten ... ennek* (t.i. az ostobaságnak) *a leplelével fedte be a bölcsesség és az igazság kincseit, nehogy az isteni munkálkodás titka nyilvánosságra kerüljön*. Tehát a szóban forgó hely (a) állítása (EB est IO) mögött az I Kor 3, 19, a (b) (IB est EO) és a (c) (Isten tette, hogy IB sit EO) mögött az I Kor 20–25 versei állnak.

2. *Institutiones divinae* 5, 15, 18

Az *Institutiones* 5. könyvének egyik alapállítása: *az igazságosság természeténél fogva az ostobaság bizonyos látszatával rendelkezik*.⁹ Ezt a tételt először „emberi tanúbizonyságokkal” (*testimoniis humanis*) igazolja, elsősorban Cicero *Államából* vett idézetekkel,¹⁰ ahol Karneadész érvei az igazságosság ellen éppen annak a bizonyítására szolgálnak, hogy az igazságosság a legtökéletesebb ostobasággal azonos – amennyiben az az igazságos, aki például kész elárulni annak az árunak a hibáját, amit el akar adni, vagy vesztett csata után nem rántja le a lóról bajtársát, hogy ő maga el tudjon menekülni, vagy hajótöréskor nem taszítja le sorstársát az egyetlen szál deszkáról.¹¹ Lactantius megállapítja, hogy ez a látszat objektív, mivel valóban ilyen (is) az igazságosságos ember, és ez az attitűdje valóban az ostobához teszi hasonlatossá. Az igazságosságot ugyanis az istenesség (*pietas*)¹² és az ebből fakadó egyenlőségérzet (*aequitas*) alkotja. Az utóbbi jellemvonás magában foglalja, hogy egyenlőnek tartjuk magunkat valamennyi embertársunkkal; az alacsonyabb rangúakkal úgy viselkedünk, mintha egyenrangúak, sőt, mintha alacsonyabb rangúak volnánk velük.¹³ Ez a mentalitás teljesen ellentétes a pogány értékekkel, ezért szükségszerű, hogy az igazságosság ostobaságnak tűnjön föl. Az ígért isteni tanúbizonyság az I Kor 3, 19 lesz, szinte szó szerint idézve, és töredékesen parafrázálva az I Kor 20–25-öt:

*Amiképpen ugyanis az emberek bölcsessége tökéletes ostobaság Isten előtt (= I Kor 3:19: EB est IO), az ostobaság pedig tökéletes bölcsesség (EO est IB – vö. I Kor 20–25), úgy Isten szemében az az alacsony rangú és megvetendő, akit a földön csodálat és magasztalás övezett.*¹⁴

⁹ *Inst.* 5, 14, 2: *Iustitia suapte natura speciem quamdam stultitiae habet...*

¹⁰ L. Cicero. *Állam* 3, 8–31.

¹¹ Vö. *Anonymus in Platonis Theaetetus* 5, 18 skk. A szöveg szerint Karneadész érvelése a sztoikusok úgynevezett *oikeiósizis*-elmélete ellen irányul, és azt kívánja bizonyítani, hogy az önszeretet szélsőséges helyzetben mindig diadalmaskodik az önzetlenségén.

¹² = *Dei cognitio* (Isten elismerése)

¹³ 5, 15

¹⁴ 5, 15, 8: *Sicut enim «sapientia hominum summa stultitia est apud Deum», stultitia, ut docui, summa sapientia est, sic Deo humilis et abjectus est, qui fuerit conspicuus et sublimis in terra.*

Később megjelenik az a gondolat is, hogy az igazság nem véletlenül kelti az ostobaság látszatát, hanem az isteni megtévesztés eredménye, ami büntetés az Istentől való elfordulásért és a kevélységért:

Amennyire jelen fejtegetésem számára fontos volt, megmutattam, miképpen viseli magán az igazságosság az ostobaság külső mázát, hogy nyilvánvaló legyen: nem ok nélkül ülnek fel (decipi) azok, akik vallásunk követőit ostobáknak tartják, amiért hogy olyan dolgokat cselekednek, amilyenekkel ő (ti. Karneadész) példálózott. Most nagyobb feladat hárul rám: azt kell megmutatnom, miért akarta Isten a bölcsességet az ostobaság látszata mögött elrejtetni az emberek szemei előtt.¹⁵

Isten azért rejtette el az erényt az ostobaság álarca mögé, hogy igazságának és vallásának misztériuma titokban maradjon, és így a hiúság és tévelygés vádjával illethesse ezeket a vallásos hiteket és a földi bölcsességet, mely fenn hordja orrát és el van teve önmagával, hogy aztán ezek miatt az akadályok miatt egészen szűk ösvény vezessen a halhatatlanság mennyei jutalma felé.¹⁶

3. A két páli hely és az *Institutiones* gondolatrendszere

Már az eddigiekből is kiviláglik, hogy a szóban forgó páli helyek lényegi pontokon csengenek egybe az afrikai teológus mondandójával. A továbbiakban ezt az állítást szeretném megerősíteni és még konkrétabbá tenni.

Amint azt máshol már igyekeztem bizonyítani, a két út tanítása Lactantiusnál nem egyszerűen morális doktrína, ahogy azt sok keresztény elődjénél láthatjuk, hanem teológiai rendszerének gerincét alkotja.¹⁷ Az allegória azt az emberi állapotot fejezi ki, melyben minden látszó, jelenbeli, evilági jó csak a valóságos, örök rosszal együtt választható, a valóságos, örök javakat pedig csak a látszó, jelenbeli, evilági rossz árán részesíthetjük előnyben.¹⁸ A teológus szerint az ember folytonosan válaszut előtt áll jó és rossz, és ami ugyanezt jelenti, látszat és valóság között. A valódi jót azért olyan nehéz megkülönböztetni a látszólagostól, mert Isten a látszólagos rossz dolgokat kapcsolta hozzá; a valós rosszat azért nehéz megkülönböztetni a látszólagos rossztól, mert Isten a látszólagos jó dolgokat társította vele.¹⁹ Mindez pedagógiai célú isteni megtévesztés, csel.²⁰ Az igazi bölcsesség nem más, mint a képesség jó és rossz, vagyis látszat és valóság megkülönböztetésére ebben a helyzetben, melyet Isten éppen a bölcsesség foglalkoztatása és kifejtése érdekében hozott létre.²¹ A két út tanítása, amikor a pokolba vezető út úgynevezett mellékösvényeiről beszél, kitér a látszólagos és valóságos bölcsességre, illetve ostobaságra is:

Mert ahogy a bölcsesség útja valamiképpen az ostobaságra hasonlít – ezt megmutattuk az előző könyvben – úgy ez az út is, noha teljes mértékben az ostobaságé, valamiképpen hasonlít a bölcsességre, s ez a hasonlóság vonzza magához azokat, akik a nyilvános bölcsesség mesterei. S amiképpen vannak rajta szembetűnő vétkek, úgy van rajta olyasmi is, ami az erényhez hasonlít: a nyilvánvaló bűn mellett ott van az igazságosság valamiféle látszata vagy

¹⁵ Inst. 15, 17, 1: *Quod ad praesentem disputationem pertinebat, ostendi quomodo justitia similitudinem stultitiae gerat; ut appareat non sine causa decipi eos, qui putant, nostrae religionis homines stultos esse, qui talia facere videantur qualia ille proposuit.*

¹⁶ Inst. 15, 18, 11: *Sed idcirco virtutem ipsam Deus sub persona stultitiae voluit esse celatam, ut mysterium veritatis ac religionis suae esset arcanum, ut has religiones, sapientiamque terrenam extollerent se altius sibi que multum placentis vanitatis errorisque damnet, ut proposita denique difficultate angustissimus trames ad immortalitatis praemium sublimem perduceret.*

¹⁷ L. Kendeffy Gábor: *Mire jó a rossz?* Lactantius teológiája. Budapest 2006. 157 skk.

¹⁸ 6, 4, 2–3; 6, 7, 4.

¹⁹ Inst. 7, 5*, 13.

²⁰ Vö. Inst. 6, 4, 3.

²¹ Ira 13, 13–19.

képmása. Hisz az, aki elől halad ezen az úton, s kinek minden ereje és hatalma a megtévesztésben rejlik, hogyan tudna hatalmas tömegeket lépre csalni, ha nem valószínű dolgokat mutogatna az embereknek? ... Ezért a kárhozatnak és a halálnak sokrétű útját tárta elénk, vagy azért, mert sokféle életmódot kínál, vagy mert sok isten tiszteletét. Ennek az útnak az engedetlen és fondorlatos vezetője, mintha csak itt is volna valami különbség hamis és igaz, jó és rossz között, másfelé vezeti a tékozlókat, másfelé azokat, akiket takarékosnak tartanak, másfelé a tanulatlanokat, másfelé a tanultakat, másfelé a lustákat, másfelé a dolgozókat, másfelé a butákat, másfelé a filozófusokat. És még őket sem egyetlen ösvényen. Azokat ugyanis, akik nem vetik meg az érzéki gyönyört és a gazdagságot, épphogy csak letéríti ettől a tömegek által taposott útról, azokat viszont, akik vagy az erényt akarják követni vagy a gazdagság megvetését hirdetik, valamiféle sziklás árkokon viszi át. De valójában nem is külön utak mutatják a jó dolgok képmásait, hanem csak mellékutak és ösvények, melyek látszólag eltávolodnak a tömegek útjától a helyes útirány felé, ám a legvégén mindegyik ugyanabba a pusztulásba torkollik.²²

A bölcsesség keresői számára tehát a sátán külön mellékutat nyitott, ahogyan az erényre vagy a vallásosságra hajlamosak számára is. Ezen a mellékösvényen a látszólagos bölcsesség felé csábulnak, elutasítva a valódit, mely ostobaságnak tűnik fel előttük. Az *Institutiones Divinae* első négy könyvének címében és a kritika célpontjainak megválasztásában is ez a gondolat fejeződik ki. A *Hamis vallás* címet viselő 1. könyv azok ellen irányul, akiknél a sátán a *pietasra*, a vallásosságra való ösztönös hajlamot lovagolta meg, és fordította téves irányba, a hamis bölcsességről szóló 2. könyv azokat leplezi le, akiket a sátán ösztönös bölcsességvágyuknál fogva vezet tévútra. A 4. könyvben, melynek címe *Az igaz vallás és bölcsesség*, mutatja be azt, akiben vallás és bölcsesség összekapcsolódik, s akinek követése révén az igaz vallással azonos igaz bölcsesség elérhető: Krisztust.

Mint láttuk, az I Kor 1, 20–25 és az I Kor 3, 19 ugyancsak (látszólagos és valódi bölcsesség, illetve ostobaság) ellentétéről és összetéveszthetőségéről, és az e mögött álló isteni cselről beszél, mely büntetés az ember hűtlenségéért. Pál apostolnak ezek a versei tehát jól illeszkednek a két út lactantiusi elméletéhez, és kiválóan kifejezik az *Institutiones*nek azt a gondolatát, hogy mivel az isteni megtévesztés a jót és a rosszat összekeverte egymással, s így a valóság és a látszat megkülönböztetését szinte megnehezítette, a pogány filozófia neveltjei és művelői csak látszólagos bölcsességre tehettek szert, a valódi bölcsességre pedig csak úgy képesek tekinteni, mint ostobaságra. De azt sem zárhatjuk ki, hogy ennél többről van szó: egyenesen inspirálták a teológus gondolkodását.

4. Az *Institutiones divinae* 4, 2, 3 és a II Kor 3, 12–15

Ugyancsak látszat és valóság, illetve az isteni megtévesztés problematikájához kapcsolódik egy másik Pál-párhuzam, ami az *Institutiones* egyik már vizsgált helyén, a 4, 2, 3-ban található:

²² Inst. 6, 7, 2–7: Nam sicut via illa sapientiae habet aliquid simile stultitiae, quod libro praecedente monstravimus: ita haec, cum sit tota stultitiae, habet aliquid simile sapientiae, quod arripiant ii, qui stultitiam publicam intelligunt; et ut habet vitia manifesta: sic habet aliquid, quod simile esse videatur virtuti; ut habet apertum scelus: sic imaginem quamdam speciemque justitiae. Quomodo enim praecursor ejus viae, cujus vis et potestas omnis in fallendo est, universos in fraudem posset inducere, nisi verisimilia hominibus ostentaret? ... Hujus dux praevaricator ac subdolos, ut videatur esse discrimen aliquod falsi et veri, mali ac boni, alia ducit luxuriosos, alia eos qui frugi appellantur; alia imperitos, alia doctos; alia inertes, alia strenuos; alia stultos, alia philosophos; et eos quidem non uno tramite. Illos enim, qui aut voluptates, aut divitias non refugiunt, ab hac publica et celebri via modice segregat: eos autem, qui aut virtutem sequi volunt, aut contemptum rerum profitentur, per fragosa quaedam praecipitia trahit. Sed tamen illa omnia itinera, quae speciem bonorum operum ostendant, non sunt aliae viae, sed diverticula et semitae; quae videntur quidem ab illa communi dextroversum separari, ad eandem tamen, et ad unum omnes exitum sub ipso fine referuntur.

Isten ugyanis ennek (ti. az ostobaságnak) a leplével (velamento) fedte be a bölcsesség és az igazság kincsesházát, nehogy az isteni munkálkodás titka nyilvánosságra kerüljön.

A lepel motívuma még egyszer előkerül ugyanebben a könyvben néhány fejezettel később:

Tisztában vagyok vele, milyen nehéz az égi dolgokról értekezni, mégis neki kell vágni, hogy az igazság magyarázatunk nyomán napvilágra kerüljön, és sokan megszabaduljanak a tévedéstől és a megsemmisüléstől, akik ma még az ostobaság leple mögött (sub velamine stultitiae) rejtőz igazságot becsmérően visszautasítják.²³

A kép Pál apostolnál is előfordul hasonló jelentésben, nevezetesen a II Kor 3,12-15. versekben a zsidókkal kapcsolatban. A Mózes arcát elfedő lepel (κάλυμμα – a Vulgataban *velamen*) Pál szerint azt jelképezi, hogy a zsidók előtt Krisztus eljövetelét megelőzően rejtve volt az igazság, és mindazok előtt még mindig rejtve van, akik nem tértek meg Krisztushoz (mármint a zsidóságból):

*(12) Azért ilyen reménységben nagy nyíltsággal szólunk; (13) és nem, miként Mózes, a ki leplet borított az orcájára, hogy ne lássák Izráel fiai az elmulandónak végét. (14) De megtompultak az ő elméik. Mert ugyanaz a **lepel** mind e mai napig ott van az ő szövetség olvasásánál felfedetlenül, mivelhogy a Krisztusban tűnik el; (15) Sőt mind máig, a mikor csak olvassák Mózeset, lepel borul az ő szívekre. (16) Mikor pedig megtér az Úrhoz, lehull a **lepel**.²⁴*

Láttuk, az I Kor 1, 20–25 is szólt a zsidókról (a zsidóknak ugyan botrányozást, a görögöknek pedig bolondságot). Ezek a versek azt mutatják, hogy Pál szerint az isteni cselnek, a valóság elrejtésének a zsidók legalább annyira címzettjei, mint a pogányok. Lactantius fő művének 4. könyvében pedig elsősorban éppen azt a célt tűzte ki maga elé, hogy a zsidókkal szemben védelmébe vegye a Fiú megtestesülését. Tehát a zsidók Lactantius szerint is éppúgy az isteni megtévesztés áldozatai, mint a pogány filozófusok. Így itt is elképzelhető, hogy a teológus az apostol inspirációja alatt állt.

KENDEFFY GÁBOR

Károli Gáspár Református Egyetem,

Bölcsészettudományi Kar, Szabadbölcshészet Tanszék,

Hittudományi Kar, Filozófia Tanszék

²³ *Sentio quidem, quam sit difficilis de rebus caelestibus disputatio, sed tamen audendum est, ut illustrata veritas pateat, multique ab errore atque interitu liberentur, qui eam sub velamine stultitiae latentem aspiciunt ac respuunt.*

²⁴ *Εχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρησίᾳ χρῶμεθα, καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτεινῆσαι τοὺς οὐλοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου. ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν, ἅχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται· ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῷ. ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.*

KOCSIS MIHÁLY VERGILIUS ÉS AZ UKRÁN HELYESÍRÁS

Átöltöztetni csak remekművet érdemes. A travesztiában a komikumot a tartalom és a forma éles ellentéte adja: az eredeti téma rossz stílusú, rontott verselésű visszaadása vagy fordítva, a fennkölt forma, stílus és nyelvezet megtartása mellett valamely kisszerű tárgy ábrázolása.¹ Következésképpen az átöltöztetések elsősorban az eredeti alkotás dicséretét jelentik; az új művek már ritkán maradnak tartósan az ismert irodalmi alkotások között.

Teljesen érthető hát, hogy Publius Vergilius Maro művei, különösképpen pedig az *Aeneis*, oly sok feldolgozás alapjául szolgáltak. Hozzá kell azonban tennünk, hogy az *Aeneist* már a Vergiliust olyannyira tisztelő középkor is többször átirta: a 12. században egy névtelen francia költő lovagi eposszá formálta, s a német lovagi költészet megalapítója, Heinrich von Veldeke is merített belőle. Az antik istenek és mitológia helyébe ekképp „az udvari szerelem és a lovagi bajvívások” léptek.²

A középkor alkonyán azután megjelent az új műfaj, a travesztia. Az uralkodó petrarkista divattal szembeforduló, iskolaalapító Francesco Berni (1497–1535)³ követője, a szintén olasz Giovan Battista Lalli (1572–1637) volt az, aki az *Aeneist* először átöltöztette (*Eneide travestita*, 1633).⁴ Lallinak számos követője akadt: a francia Paul Scarron (*Le Virgile travesti*, 1648–1652),⁵ a dán Ludvig Holberg (*Peder Paars*, 1719–1720)⁶ és sokan mások.

Az átdolgozások közül kiemelkedik – és számos epigont is szül – Aloys Blumauer német nyelvű munkája (*Virgils Aeneis travestirt I., II., III.*, Wien, 1784, 1785, 1788).⁷ Az orosz Nyikolaj Petrovics Oszipov műve (*Вергилиева Энеида, вывороченная наизнанку*, 1791–1796) Blumauer szabad fordításának tekinthető.⁸ Oszipovot pedig az ukrán Ivan Kotljarevskij (*Енеїда* – ejtsd: Enejida, 1798–1842) utánozza.

Ez az *Enejida* azonban különleges helyet foglal el az *Aeneis*-travesztiák között. Művével Ivan Kotljarevskij ugyanis korszakot nyitott az ukrán irodalom és irodalmi nyelv történetében.⁹

Az *Enejidának* négy korabeli kiadása létezik. Az első kettő kalózkiadás: az addig csak baráti másolatokban terjedő első három rész 1798-ban és 1808-ban a szerző tudta és engedélye nélkül jelent

¹ Bárdos László–Szabó B. István–Vasy Géza: Irodalmi fogalmak kisszótára kiegészítésekkel. Budapest 1999. 476. Más felfogás szerint az emelkedett mű kifejezőeszközeivel utánzott „alantas” téma a paródiának az alapja; l. *Szerdahelyi István*: Irodalomelméleti kisenciklopédia. Budapest 1995. 452.

² *Szerb Antal*: A világirodalom története. Budapest 1992⁸. 197.

³ *Madarász Imre*: Az olasz irodalom története. Budapest 1993. 127.

⁴ Enciclopedia Zanichelli 2005 a cura di *Edigeo*. Milano–Bologna 2004. 1016.

⁵ Világirodalmi lexikon. Tizenkettedik kötet. Budapest 1991. 580.

⁶ Harenbergs Lexikon der Weltliteratur 3. Dortmund 1989. 1367.

⁷ Blumauer művének Szalkay Antal-féle magyar átdolgozása, pontosabban annak mindaddig kiadatlan második és harmadik része éppen az *Acta Antiqua et Archaeologica XI.* köteteként (Szeged, 1967) jelent meg. A kéziratot közreadta: Bánki-Horváth Sándorné Borbély Mária.

⁸ *Краткая литературная энциклопедия* 5. Москва 1968. 482.

⁹ Minden irodalomtörténésznél hitelesebben igazolja ezt a XIX. és XX. század fordulójának legnagyobb ukrán költője, Leszja Ukrajinka azzal, hogy 1898-ban verset ír az *Enejida* első kiadásának centenáriuma *Az ukrán irodalom születésének 100. évfordulójára* címmel. (A vers eredetiben és Képes Géza magyar fordításában is olvasható a Magyarországi Ukrán Kulturális Egyesület gondozta válogatásban; l. *Леся Українка: Сім струн. Поезії. Leszja Ukrajinka: Hét húr. Versek*. Budapest 1996. 64–67.)

meg Péterváron. Az 1809. évi (szintén pétervári) kiadást már maga Kotljarevskij készítette elő, s ez – az előzőek javított változatán túl – a negyedik részt is tartalmazza. A hat részes teljes művet ugyan a szerző még nyomdába adta, de megjelenését (Harkov, 1842) már nem érte meg. Egyébként csaknem harminc éven át (1794-től kb. 1820-ig) dolgozott rajta.¹⁰

Mikola Kosztomarov – 1842-ben írott tanulmányában – így ecsetelte Kotljarevskij szépirói jelentőségét:

Az Enejida mint paródia számunkra értékét veszítette; de ugyanez az Enejida mint a kisorosz lét hű tablója, mint az első kisorosz nyelvű alkotás, a szemünkben nagyon értékes mű: olyan érdemeit fedezzük fel, melyek a kortárs olvasó előtt rejtve maradtak.

(Saját fordításunk; a kisorosz az ukrán szó elavult megfelelője.)¹¹

Mihajlo Najenko pedig az *Enejidát* olyan művekkel helyezi egy sorba, melyek egy nép életének enciklopédiái (ilyenek még pl. Dante: *Isteni színjáték*, Cervantes: *Don Quijote*, Puskin: *Jevgenyij Anyegin*, Balzac: *Emberi színjáték*, Joyce: *Ulysses*).¹²

De az *Enejida* nemcsak a modern irodalmi nyelvet teremti meg, hanem az ukrán helyesírás máig tartó korszakát is nyitja.

1708-ban I. Péter orosz cár elrendelte, hogy a nyomtatott világi művek polgári írással (*grazsdanka*) jelenjenek meg, s ezzel létrejön minden mai keleti szláv nyelv ábécéjének alapja. A *grazsdanka* nem használja az akkor már fölösleges görög betűket, s az egyes betűk formája is leegyszerűsödik. (Az egyházi nyomtatványok viszont a mai napig utánozzák a régi kódexek írását.)¹³

Helyesírási szempontból (bár a középkorban inkább betűhasználati szokásról, úzusról beszélhetünk) a Kijevi Ruszban eredetileg a fonetikus írásmódot követték. A Slavia Orthodoxa területén – az egyes térségek nyelvének eltérő változásai miatt – az írott egyházi szláv művekben a XIII–XIV. századra már akkora lett a helyesírási különbség, hogy a kölcsönös érthetőség érdekében elodázhatatlanra vált a „könyvek kijavításának” nevezett reform. (A reform komplex, nemcsak a helyesírást érinti, ám egyéb vonatkozásaival itt most nem foglalkozunk.) A XIV. század végére kikristályosodó – s a korabeli bolgár kulturális központról a *tirnóvi* jelzővel illetett – új ortográfia fokozatosan terjed el a bolgár, szerb, havasalföldi, moldvai és keleti szláv területeken, így az ukrán egyházi szláv művekben is teret hódít (a teljesség kedvéért hozzá kell tennünk, hogy a világi emlékekben, pl. az oklevelekben, csak nyomokban figyelhető meg). Ez az egységes helyesírás archaizálás eredménye. A XVII. századi ukrán művekre (a világiakra is) Meletyij Szmotrickij nyelvtana (1619) van nagy hatással: Szmotrickij vezeti be például az ukrán írásba a *r* betűt. A modern irodalmi nyelv megjelenéséig azonban az ortográfia mégis a történeti-etimológiai elven nyugszik, azaz archaikus, ráadásul – a megelőző évszázadokhoz hasonlóan – eredendően az egyházi szláv nyelvre vonatkozik.

Kotljarevskij *Enejidája* tehát a helyesírás modern korszakának is a nyitányát jelenti. Ez a periódus két részre, az 1905 előtti és utáni alkorszakra bontható.¹⁴

Az 1798-tól 1905-ig terjedő időszak fő jellemzője az, hogy még hiányzik a tudományos megalapozottságú, egységes (kelet- és nyugat-ukrán területeken egyaránt követett) ortográfia. A bő

¹⁰ *С. С. Шаблійовський–Б.А. Деркач: Перлина української літератури. Передмова до факсимільного видання «Енеїди» 1842 року. Київ 1980. 5–7.*

¹¹ *М. І. Костомаров: Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. Київ 1994. 284.*

¹² *Михайло Наєнко: Художня література України. Київ 2008. 196.*

¹³ A mai ukrán ábécében – az oroszhoz képest – eltérés a *r*, *є*, *ї* és *і* megléte, illetve a *ы*, *э*, *ь* hiánya. Az *и* és *е* betű mindkét ábécében előfordul, de hangértékük nem ugyanaz. (*Н. І. Тоцька: Сучасна українська літературна мова. Фонетика, орфоєпія, графіка, орфографія. Київ 1981. 178.*)

¹⁴ Az ukrán helyesírás periodizációjáról *І. В. В. Німчук: Проблеми українського правопису XX – початку XXI ст.ст. Київ 2002. 4–8.*

száz év során körülbelül ötven helyesírási rendszer létezett, ezek neves tudósok (zömében filológusok) és írók kísérletezései, melyeknek elfogadottsága a szerző tekintélyének függvénye. (Volt például olyan helyesírás is, melyet kizárólag az alkotója használt.) A próbálkozások eredményei két nagy csoportba sorolhatók: történeti-etimológiai és fonetikai elvű helyesírásokra.

A történeti-etimológiai elvet követte például Ivan Kotljarevskij (1798 – itt és továbbiakban: a név utáni évszám az ortográfia felbukkanásának időpontja) és Mihajlo Makszimovics (1827), a fonetikai elv hirdetője volt Olekszij Pavlovskij (1818), Pantelejmon Kulis (1856) és Jevhen Zselehivskij (1895) – hogy a legjelentősebb nevek közül csupán néhányat említsünk. Kotljarevskijt – hagyományos helyesírása miatt – olykor a modern kor előtti időszakhoz kötik.¹⁵ Úgy véljük azonban, hogy ez a megítélés téves. Nemcsak Makszimovics tekinti őt példaképének (ami teljesen érthető), hanem az a Metlinszkij professzor is, aki a két irányzat közötti arany középutat keresve valójában szinte teljesen fonetikus ortográfiai rendszert alkotott (1848) – s ekközben úgy gondolta, hogy ezt éppen Kotljarevskij követésével sikerült elérnie.¹⁶ Kotljarevskij tehát mindenképpen a XIX. századi útkeresők sorába tartozik: személye és munkássága nem csupán mozzanat az etimológusok és fonetikusok vitájában, hanem – évtizedekkel később – mindkét tábor képviselői számára hivatkozási alap is.

Maga a helyesírási vita tisztán tudományos szempontból is rendkívül tanulságos. Az etimológiai elv követői a szavak régi írásmódjának megőrzése mellett esetleg diakritikus jelek segítségével utaltak volna a megváltozott ukrán kiejtésre. Az ily módon írt szövegeket az orosz olvasó is érti, ami sokszorosára növelheti a tudományos és szépirodalmi művek befogadónak számát. A fonetikusok az „úgy írjunk, ahogy beszélünk” elvét követték: ez nagy segítséget jelenthet az analfabetizmus felszámolásában (az írás elsajátítása könnyű), ám szűkre szabja az ukrán nyelvű szöveget értők körét. Ezen méltánylandó érvek mellé az 1850-es évektől kezdve (majd egy évtized múltán felerősödve) társul az a politikai vélekedés, hogy a fonetikai elv követése a nemzeti szeparatizmust, az etimológiai pedig az orosz világhoz való kötődést szolgálja.¹⁷ (Az ukrán helyesírás különféle XX. századi módosításai körüli vitáknak ez a politikai felhang azóta is állandó, máig kitapintható kísérő eleme.)¹⁸

Végül nagyon röviden tekintsük át az *Enejida* helyesírásának legfőbb jellemzőit, választ keresve egyúttal arra a kérdésre is, hogy azok mennyire tekinthetők hagyományosnak vagy modernnek.

Kotljarevskij több betűt is használ az egykori óorosz *jery* és *i* összeolvadásából keletkezett ukrán *jery* jelölésére: ezt a hangot – eredetétől függően – **и** vagy **ї**, *j* előtt pedig **і** adja vissza (сынъ, робити, великий). Az *i* lejegyzésére szintén három betű szolgál: **и** – ha a hang *o*-ból vagy *e*-ből ered (винъ, жинка), **ѣ** – ha az előzménye *jaty* (лѣто), **і** – ha azt magánhangzós betű vagy **й** követi (Пріамъ, твій). A mai **ю** és **ѡ** helyén Kotljarevskij **іо**-t ír (іому, сліози), szó végén pedig következetesen használja a **ѣ** jelet: Бхавъ.¹⁹

¹⁵ Тоцька: i. m. 178.

¹⁶ Іван Франко: Етимологія і фонетика в южноруській літературі. Хрестоматія матеріалів з історії української літературної мови. Частина II. Упорядкував П.Д. Тимошенко. Київ 1961. 29. (Передруковано з ж. «Народ», № 13–15, 1894 р.)

¹⁷ Уо.: 34.

¹⁸ A tudományos kérdések politikai szintre emelését (inkább: züllesztését) ragyogóan példázza a **r** betű története. Ez a betű 1933 és 1990 között hiányzott az ukrán ábécéből. (A **r** veláris zöngés felpattanó zárhangot – azaz **g**-t – jelöl és idegen vagy hangutánzó szavakban fordul elő; a **r**-vel jelölt hang – az egykori **g** – ugyanis spiráns zöngés gégehanggá vált.) A **r**-t 1933-ban arra hivatkozva zárták ki az ukrán ábécéből, hogy ilyen betű az oroszban (!) nincs. Még 1993-ban is két országgyűlési képviselő nyílt levelet írt Ukrajna elnökéhez és a miniszterelnökhöz. Szerintük a **r** használata az európai nyelvi közösséghez való tartozást fejezi ki. E betű nélkül Ukrajna visszazuhan az eurázsiai térségbe, ahonnan Nyugat-Európa kiszakadt. (Михайло Паночко: Літера «г» в українській мові і укладання довідника слів з названою літерою. Другий міжнародний конгрес україністів. Доповіді і повідомлення. Мовознавство. Львів 1993. 215–216.)

¹⁹ Тоцька: i. m. 178. (Példáinkban a **jatyot** **ѣ** jelöli.)

Mindebből az a következtetés szűrhető le, hogy az *Enejida* helyesírásában meghatározó módon a történeti-etimológiai elv érvényesül (ld. az ukrán *jery* **ѣ** vagy **и** betűvel történő visszaadása, a *jaty* – mint betű – megőrzése, a szóvégi – néma – **ѣ** írása). Viszont több esetben is megfigyelhetjük, hogy tükröződnek benne az ukrán nyelvben lezajlott hangváltozások (ld. **и** írása egykori *o* vagy *e* helyén, a lágy mássalhangzók utáni *e>o* változás jelölése). Végül az is előfordul, hogy valamely betű (konkrétan az **и**) használata attól függ, milyen betű írandó utána.

Kotljarevszkij helyesírása tehát etimologikus ugyan, az író követni próbálta az ukrán irodalmi hagyományokat, ám – amint azt a szépíró és filológus Ivan Franko megjegyzi – az ortográfiai rendszer kialakításakor mégis az élő nyelv szükségleteiből indult ki, nem a holt betűt szolgálta.²⁰ (Ezért történhetett meg, hogy ebben az alapvetően tradicionális rendszerben egyes nyelvi változások tükröztetése mégis helyet kapott.) Az *Enejida* e szempontból is különbözik a megelőző évszázadok hagyatékától.

KOCSIS MIHÁLY
Szegedi Tudományegyetem
Szláv Filológiai Tanszék
E-mail: kocsism@lit.u-szeged.hu

²⁰ Франко: i. m. 29.

KÖSZEGHY MIKLÓS
PADI, AKISCH, SANHERIB, HIZQIYYA
UND DIE INSCHRIFT VON TEL-MIQNE / EQRON*

I. Zum Geleit

Die Epigraphik ist eine der wichtigsten Hilfswissenschaften der klassischen Altertumswissenschaft. Die griechischen oder die römischen Inschriften bilden eine sehr wichtige Gruppe der Quellen, die man bei der historischen Rekonstruktion unbedingt verwenden soll. Diese alte und ausgesprochen fruchtbare Tradition der klassischen Altertumswissenschaft hat seit langem auch im Gebiet der Forschungen des Alten Orients das Bürgerrecht erhalten. Die assyrischen, bzw. babylonischen Königsinschriften waren von Anfang an, also seit mehr als hundert Jahre Gegenstände der Epigraphik, und seit etwa zwanzig Jahre kann man das auch bezüglich der Textfunde aus Syrien, Phönikien¹ und Palästina² behaupten. Das Material ist jetzt schon gewaltig, und wächst relativ schnell. In den Museen haben wir eine riesige Menge von Tontafeln, die Ausgrabungen in Syrien³ und Palästina⁴ entdecken von Tag zu Tag neue Inschriften, bzw. Ostraka. Die mesopotamischen Königsinschriften sind seit langem bekannt, und vor allem das neuassyrische⁵, bzw. das neubabylonische⁶ Material ist relativ gut aufgearbeitet. Die aramäischen Inschriften sind auch gut bekannt, aber die historische Auswertung steht hier teilweise noch aus. Das hebräische Material gilt teilweise als altbekanntes Gebiet (die Lachisch-Briefe sind z.B. seit den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts geforscht⁷), teilweise aber nur bekannt, aber historisch noch kaum ausgewertet und interpretiert.

Die Inschriften⁸ aus Palästina bedeuten für die Forschung eine ständige Herausforderung. Es ist eine wichtige, aber gleichzeitig auch hochinteressante wissenschaftliche Aufgabe, sich mit diesen kurzen, aber manchmal umso schwierigeren Texte zu beschäftigen. Und das alles vor allem deshalb,

* Es ist für mich eine angenehme Pflicht, diesen kleinen Beitrag der Jubilärin zu widmen.

¹ Als Sammlung ist immer noch grundlegend: *H. Donner–W. Röllig*: Kanaanäische und Aramäische Inschriften I–III. Wiesbaden 1973. Außer dieser Sammlung siehe noch: *J. C. L. Gibson*: Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I–III. Oxford 1971.

² Man soll hier vor allem auf die neue Sammlung von *J. Renz* und *W. Röllig* hinweisen: Handbuch der althebräischen Epigraphik I–III. Darmstadt 1995. Eine Sammlung der althebräischen Inschriften, bzw. Ostraka siehe: *Kőszeghy Miklós*: Cseréplevelek. Budapest 2003.

³ Als Beispiel nennen wir die neuerdings entdeckte Sammlung von Briefe diplomatischer Inhalt in hurrito-akkadischer Sprache aus Qatna. Vgl. dazu vorläufig: *M. Al-Maqdiss (ed.)*: Excavating Qatna. Documents d'archéologie syrienne 4, Deutsche Orient-Gesellschaft. Berlin, seit 2002.

⁴ Der neueste Fund, der nicht nur wissenschaftliche, sondern auch journalistische Erregungen verursachte, ist das sog. Goliath-Ostrakon aus dem Fundort Tell es-Safi (möglicherweise identisch mit der Philistäerstadt Gath). Eine ausführliche Publikation des Textes steht noch aus.

⁵ Das RIMA (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods) – Projekt gilt heute als wichtigste Textausgabe der neuassyrischen Königsinschriften. Leider steht die Arbeit zur Zeit still. Das neuassyrische Material außerhalb der Königsinschriften kann man in den Bände State Archives in Assyria erforschen.

⁶ Siehe z. B.: *St. Langdon*: Die neubabylonischen Königsinschriften. VAB 4, J. Hinrichs. Leipzig 1912.

⁷ Vgl. die editio princeps der Sammlung: *H. Torczyner*: The Lachisch Letters. The Wellcome archaeological research expedition to the Near East publications Vol. I. Oxford 1938.

⁸ Hier möchte ich die aus Palästina stammenden Keilschrifttexte ausklammern. Sie sind heute auch schon ziemlich zahlreich, und wären einer eigenständigen Untersuchung würdig. Vgl.: *W. Horowitz–T. Oshima*: Cuneiform from Canaan: cuneiform sources from the land of Israel in ancient times, Israel Exploration Society. Jerusalem 2006.

weil man von diesen Texten solche Informationen erwarten darf, die nur hier zu finden sind. Diese Informationen können unsere alten Vorstellungen entweder widerlegen, oder ergänzen. Diese Texte haben keine Nachgeschichte, wurden nie Gegenstände einer Redaktion geworden. Sie stellen einen historischen Moment dar, haben keine besondere Präkonzeptionen. Dieser Umstand macht sie als Quelle sehr wertvoll, aber gleichzeitig auch schwierig zu analysieren. In der folgenden Arbeit werden wir versuchen eine Inschrift paleographisch, bzw. philologisch zu kommentieren, dann historisch zu interpretieren. Die Dedikationsinschrift aus Tel-Miqne / Eqrone kann nicht nur das Leben einer der Städte der sogenannten Pentapolis etwas beleuchten, sondern auch die weltgeschichtlichen Zusammenhänge um die Wende des 7. und 6. Jhd. v.Chr. aufzeigen. Außerdem kann man aufgrund der Informationen der Inschrift auch das interessante Phänomen der Assimilation und gleichzeitig der Aufbewahrung der Identität studieren.

II. Die Realien

1. Tel Miqne als Fundort

Tel-Miqne⁹ (arabisch: Hirbet el-Muqanna) liegt etwa 30 km westlich-südwestlich von Jerusalem auf der Küstenebene. Die Siedlung ist von dem Mittelmeer etwa 10 km entfernt, deshalb kann man sie nicht als Hafenstadt betrachten. Die Ortschaft wurde höchstwahrscheinlich richtig mit Eqrone, der Stadt der Philister gleichgesetzt. Die Geschichte von Eqrone ist zur Zeit nur noch skizzenhaft darzustellen.

Die Philister sind im Laufe des 12. Jhd. v.Chr. als Neuankömmlinge nach Palästina angekommen. Eine Ableitung des Namens „Philister“ ist bis jetzt noch nicht gelungen. Solange die Menge der Quellen über die Philister sich nicht vermehrt, wird man den Ursprung des Namens kaum finden können.

Die Bestimmung des Herkunftsortes des Volkes der Philister ist nicht weniger problematisch, wie die Frage der Ableitung des Namens. Nach der Information des Alten Testaments (Am. 9, 7) stammen die Philister aus Kaphtor. Trotz der bis jetzt durchgeführten Versuche¹⁰ ist es bis heute nicht gelungen, Kaphtor zu identifizieren. Aber selbst wenn diese Gegend identifizierbar wäre, wäre mit Kaphtor wahrscheinlich nicht das Herkunftsland der Philister, sondern allenfalls eine Zwischenstation der Wanderung des Volkes bezeichnet. Die ägyptischen Quellen¹¹, obwohl sie die frühesten Informationen bezüglich der Philister liefern, können in dieser Frage nicht weiter helfen. Sicher ist nur, dass die sog. Seevölker-Wanderung¹² als Rahmen des Auftauchens der Philister gedient hat. Die

⁹ Als erste Orientierung siehe: *T. Dothan–S. Gitin: Miqne, Tel (Ekron)*. In: *The New Eyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (ed. *E. Stern*). Jerusalem 1993. 343–347. Die etwas spätere Zusammenfassung des Verfassers (Tel Miqne). In: *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East IV*. Oxford 1997. 30–35) repräsentiert einen neueren Stand der Forschung. Solange die Ausgrabungen noch dauern, und die Ergebnisse noch nicht publiziert worden sind, müssen viele Fragen der Siedlungsgeschichte offen bleiben. Einzelstudien zum Thema sind schon vorhanden: *S. Gitin–A. Mazar–E. Stern: Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*. Jerusalem 1998; bzw. *The Sea-Peoples and Their World: A Reassessment* (ed. *E. Oren*). The University Museum, University of Pennsylvania. Philadelphia 2000. Die großen Standard-Monographien von *H. Weippert: Palästina in vorhellenistischer Zeit*. München 1982; bzw. die von *A. Mazar: Archaeology of the Land of the Bible*. New York 1990 konnten die Informationen der Grabungen von T. Dothan und S. Gitin noch nicht, oder nur teilweise in Betracht nehmen.

¹⁰ Am häufigsten wurde an Zypern, oder an Kappadokien gedacht, dennoch muss man die Frage der Identifikation offenlassen.

¹¹ Es handelt sich hier um die Texte und Reliefs auf der Wand des Totentempels von Ramses III. in Medinet-Habu. Dazu siehe grundlegend immer noch: *W. Murnane: United with eternity. A Concise Guide to the Monuments of Medinet Habu*. The Oriental Institute, University Chicago and The American University in Cairo Press 1980

¹² Zum ganzen Prozess siehe: *E. Noort: Die Seevölker in Palästina*. Kampen 1994; *R. Drews: The End of the Bronze Age*. Princeton 1995; *W. Helck: Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr.* AA 5, Harassowitz, Wiesbaden, ¹1971, 224–234.

Philister (*plšr*) gehörten der zweiten Welle des Völkersturms, dem das Land der Pharaonen ins Auge schauen musste. Sie mussten zusammen mit den anderen Völkern im 8. Jahr von Ramses III. eine schwere Niederlage in der Doppelschlacht zu Wasser und zu Lande erleiden. Der Pharao war nach dem Phyrussieg natürlich nicht in der Lage die Macht Ägyptens in Palästina zu restaurieren. Die prachtvolle Blütezeit des Neuen Reiches war endgültig vorbei. Deshalb ließ Ramses III. die Philister in der südlichen Küstenebene Palästinas niederlassen (oder wollte nur den Eindruck wecken, dass sie nicht eigenwillig das Gebiet als neuer Heimat ausgewählt hatten), und gab dem neuen Volk die sog. Pentapolis Gaza, Aschdod, Aschqalon, Gath¹³ und Eqron). Seit der Mitte des 12. Jhd. v.Chr. galten die Philister als entscheidender Machtfaktor Palästinas, und sie haben diese Position auch nach der Landnahme der israelitischen Stämme in Kanaan aufbewahrt. Die ägyptische Präsenz ist in Palästina natürlich nicht sofort, sondern schrittweise verschwunden, dennoch kann man davon ausgehen, dass das Reich der Pharaonen seine führende politische Rolle in der südlichen Küstenebene Palästinas relativ früh nach dem Sieg über die Seevölker aufgeben musste.

Man soll sich das Volk der Philister als eine relativ kleine Gruppe vorstellen, die die militärische Macht monopolisieren, und damit seine Herrschaft über die viel größere kanaänische Grundbevölkerung sichern konnte. Die Philister, die einen relativ dünnen, kriegerischen Oberschicht bildeten, haben das kanaänischen Stadtstaatsystem in der südlichen Küstenebene übernommen.¹⁴ Nach der Machtübernahme kam eine offensive Periode, die von dem Zusammenbruch der ägyptischen Oberhoheit ermöglicht und beschleunigt wurde. Die Philister haben den Versuch gemacht, ihre Vormachtstellung auf weitere Teile des Landes auszudehnen. Die neuere Siedlung auf dem Tel-Qasile¹⁵ zeigt diese Entwicklungslinie. Während der sogenannten Richterzeit (12–11. Jhd. v. Chr.) brachten schwere Kämpfe zwischen den Philistern und den israelitischen Stämmen aus, die mit einer eindeutigen Überlegenheit der Philister bis zum Tode des ersten Königs einiger nördlichen Stämme, Sauls in der Schlacht auf dem Gilboa-Berg dauerten.¹⁶ Als Grund dieser Überlegenheit konnte kaum das Eisenmonopol der Philister in Frage kommen. Seit man die Spuren der Eisenverarbeitung in Wadi-Arabah kennt, können wir behaupten, dass die Philister während der Richterzeit nicht die einzigen waren, die Waffen aus Eisen schmieden konnten. Der Hauptgrund der Übermacht der Philister in der Anfangsphase der Auseinandersetzungen mit den Israeliten war viel mehr die Disziplin, die die Philister im Militärbereich aufzeigen konnten. Die israelitischen Stämme konnten nur nach der politischen Vereinigung mit dem südlichen Stamm Juda, unter der Führung des neuen Königs David ihre Lage stabilisieren und das politische Überleben sichern.¹⁷ Dennoch ist es dem Staat Israel, oder später dem Staat Juda nie gelungen, die Pentapolis dauerhaft zu annektieren. Die Philister konnten ihre Unabhängigkeit bis zur neubabylonischen Zeit aufbewahren.

¹³ Gath ist die einzige Ortschaft der Pentapolis, die noch nicht eindeutig identifiziert wurde. Die alte Stadt ist nach V. Fritz: Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jhd. v.Chr. BE 2, Kohlhammer, Stuttgart 1996 (im Weiteren: BE 2) 159 mit dem heutigen Tell es-Safi identisch. Die Siedlung wurde am Ende des 19. Jhd's. von R. A. S. Macalister gegraben, später durch W. F. Albright untersucht. Albright hat die Identifikation mit dem alten Gath übernommen, obwohl ein eindeutiger Beweis dafür bis heute noch fehlt. Ohne weitere Grabungen kann man diese Annahme nicht beweisen, obwohl die Lage und die Größe des Tells macht diese Identifizierung wahrscheinlich. Die neue Grabung der Bar-Ilan Universität befindet sich in der Anfangsphase, deshalb hat bis jetzt zur Erforschung keine ausschlaggebende Leistung dazugebracht. Vgl.: Miklós Kőszeghy: Góliát osztrakonja Gátból? In: Orpheusz búcsúzik. Tanulmányok Sarkady János emlékére (Hrsgg. Bence Fehér–Miklós Könczöl). Budapest 2007. 207–213.

¹⁴ So: V. Fritz: BE 2 159 und S. Bunimowitz: Problems in the „Ethnic” Identification of the Philistine Material Culture. TA 17 (1990) 210–222, bes.: 211–212.

¹⁵ Über diese Siedlung am Ufer des Flusses Yarkon siehe grundlegend: A. Mazar (der Ausgräber): Archaeology of the Land of the Bible. New York 1990 (im Weiteren: Archaeology), 317–323, H. Weippert: Palästina in vorhellenistischer Zeit. München 1984 (im Weiteren: Palästina), 384–389, und Z. Herzog: Archaeology of the City. Urban Planning in Ancient Israel and Its Social Implications. Tel-Aviv 1997 (im Weiteren: City), 201–202.

¹⁶ Hier können wir die Problematik des Königtums von Saul nicht detailliert erörtern. Dazu siehe: H. Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1. Göttingen 1984. 169–184, und neuerdings: W. Dietrich: Die frühe Königszeit in Israel, BE 3, Kohlhammer, Stuttgart, 1997. 43–58.

¹⁷ Dazu siehe: Miklós Kőszeghy: Dávid. Budapest 2001. 70–93.

Am Ende des 8. Jh. v.Chr. ist es den Philister gelungen ihren Platz in der neuen politischen und wirtschaftlichen Ordnung des Neuassyrischen Reiches zu finden¹⁸. Die Namen der Städte der Philister kommen in den neuassyrischen Texte oft vor¹⁹. Die damals größte philistäische Stadt, Eqron konnte aus der gut ausgebauten Olivenöl-Industrie sehr viel profitieren. Der Schicht II. zeigt die unverkennbaren Zeichen der Entwicklung der Stadt. Eqron, und damit die ganze philistäische Region konnte die politische Unabhängigkeit nach dem Fall Assyriens nicht zurückerobern. Die Truppen des Neubabylonischen Reiches haben Eqron 603 v.Chr. erobert und zerstört²⁰, und damit musste die ganze Küstenregion als Provinz des Reiches weiterexistieren. Unser Text stammt aus der letzten Phase der philistäischen Kultur, kurz vor der endgültigen Eroberung und Vernichtung der Stadt Eqron.

Die Stadt Eqron selbst ist seit 1982 intensiv erforscht. Die Ergebnisse, die bezüglich unserer Inschrift relevant sind, kann man folgendermaßen zusammenfassen. Unser Text stammt aus dem Stratum Ib also aus der letzten Phase der Siedlungsgeschichte der philistäischen Stadt. Chronologisch ist dieser Schicht ziemlich eindeutig zu bestimmen: der dritte Feldzug von Sin-ahhe-eriba, Königs von Assyrien im Land Hatti 701/700 v.Chr. ist als *terminus post quem*, der Feldzug von Nabu-kudurri-usur II. 603 v.Chr. als *terminus ante quem* anzusehen. Obwohl die Daten der sog. babylonischen Chronik – Komposition über das zweite Regierungsjahr von Nabu-kudurri-usur II. sehr fragmentarisch sind, scheint es dennoch sicher zu sein, dass die babylonische Armee in diesem Jahr in Palästina tätig war.²¹ Deshalb ist es wahrscheinlich, wenn auch nicht einwandfrei beweisbar, dass die Stadt Eqron 603 v.Chr. eine babylonische Belagerung erleiden musste. Die Belagerung war vermutlich erfolgreich, und damit hat das selbständige städtische Leben der Philister in Eqron endgültig aufgehört. In dieser Schicht findet man den Komplex No. 650. Es handelt sich um eine relativ große Struktur: 57 x 38 m. Der Ausgang ist auf der südlichen Seite angelegt. Innerhalb des ganzen Komplexes ist für uns das Gebäude u am meisten interessant. Dieser Teil des Komplexes 650 ist als Langraumtempel anzusehen. Der innere Raum wurde mit zwei Pfeilerreihen auf drei Teile aufgeteilt. Unmittelbar bei dem Eingang des Gebäudes u findet man zwei Steinbecken, die wahrscheinlich zum Zwecke der rituellen Reinheit aufgestellt wurden. Der ganze Komplex 650 diente wahrscheinlich als Palast des assyrischen Gouverneurs der Stadt. In der nordwestlichen Ecke des Tempels wurde der Stein²², der unsere Inschrift trägt, gefunden.

2. Der Text

Der Text²³, der den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet, sieht in Quadratschrift folgendermassen aus:

בִּת : בֶּן : אֲכִישׁ : בֶּן : פְּדִי : בֶּן
יֵשֶׁד : בֶּן : אֲדָא : בֶּן : יַעֲר : שֶׁר : עֶק

¹⁸ Dazu siehe: S. Gitin: Last Days of the Philistines. *Archaeology* 45/3 (1992) 26–31, bzw. N. Na'aman: Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations. *TA* 20 (1993) 104–124, bes.: 114–115.

¹⁹ Siehe vor allem: S. Parpola: Neo-Assyrian Toponyms. *AOAT* 6. Neukirchen 1970, 16, 39–40, 177, 272. Die meistbelegten Formen der Namen der Städte sind: Amqarūnna (Eqron), Ašdudu (Aschdod) und Išqalunna (Aschkalon).

²⁰ Vgl.: B. Porten: The Identity of King Adon. *BA* 44 (1981) 36–52, bes.: 49, bzw. S. Gitin: Tel-Miqne – Eqron. A Type Site for the Inner Coastal Plain in the Iron Age II Period. In: *Recent Excavations in Israel. Studies in Iron Age Archaeology* (W. Dever–S. Gitin [eds.]). AASOR 49, Eisenbrauns, Winona Lake / IN 1989. 46.

²¹ Den Text Siehe: A. K. Grayson: *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Locust Valley, New York 1975, Chronicle 5, Rückseite, Zeilen 2–4, bes.: Zeile 4. Hier liest man, dass der babylonische König „*ma-a-du-tu šá kur Hat-tú ana kur Akkadī^{ki} ul-[te]-r[i]-ib*“ ..., also der König „hat die Beute des Landes Hatti nach Babylonien gebracht.“ Dies macht einen Feldzug nach Palästina wahrscheinlich.

²² Die Maßen des Steines sind: 60 x 39 x 26 cm.

²³ Die erste Edition des Textes siehe: S. Gitin–T. Dothan–J. Naveh: A Royal Dedicatory Inscription from Ekron, *IEJ* 47 (1997) 1–16 (im Weiteren: Inscription).

²⁴ Das Wort steht hier ohne ך.

רן : לפתגיה : אדתה²⁶ : תברכה : ות
 שמרה : ותארך : ימה : ותברך
 ארצה

Die Übersetzung

1. *Der Tempel (das Haus), der 'kys gebaut hat, der Sohn von pdy, der Sohn*
2. *von ysd, der Sohn von 'd', der Sohn von y'r, der König von Eq*
3. *ron für ptgyh, für seine Herrin. Möge sie ihn segnen und be*
4. *hüten und möge sie seine Tage lang machen und möge sie segnen*
5. *sein Land²⁷.*

Bevor wir uns der Arbeit der Interpretation des Textes widmen, scheint es ratsam zu sein, einige Realien zusammenzufassen. Der Text, der höchstwahrscheinlich vollständig auf uns geblieben ist, besteht aus 72 Buchstaben. Der Schreiber hat bis auf eine einzige Stelle das Worttrennzeichen benutzt. Dies zeigt, dass die Inschrift, die einen heiligen Charakter innehatte, eine sehr sorgfältige Arbeit verlangt hat. Was die Schrift betrifft, es handelt sich um eine weiterentwickelte Version der jüdischen Schriftart mit starkem phönizischen Einfluss.²⁸ Man kann also bezüglich der Schrift eine Art Synkretismus, eine gewisse Multikulturalität bemerken: die Philister haben die Schrift von Juda und von den phönizischen Nachbarstaaten übernommen

Ein ähnliches Phänomen ist auch bei der Sprache der Inschrift zu registrieren. Das Wort רן (=Sohn) in der Zeile 1. ist hebräisch, obwohl eine aramäische Form בר wäre in dieser Stelle genauso gut vorstellbar. Dennoch kann man nicht behaupten, dass der Manus das Hebräische gegenüber der anderen Dialekte der Region bevorzugte. Das Wort אר (= Herrin) in der Zeile 3 ist als Phönizischer Ausdruck zu betrachten. Die Öffnungsformel, die den ganzen Text einleitet, ist wahrscheinlich aufgrund phönizischer Vorbilder konstruiert.²⁹ Die Sprache der Inschrift zeigt also unverkennbar eine doppelte Wirkung: eine Wirkung des Hebräischen, und eine gewisse Wirkung der phönizischen Dialekte. Dies kann man als Zeichen der sprachlichen Multikulturalität betrachten. Man darf außerdem eine weitere wichtige Tatsache nicht außer Acht lassen. Die Wirkung der westsemitischen Dialekte (es ist in diesem Zusammenhang völlig egal, ob es sich um das Hebräische, oder um einen anderen Dialekt handelt) bedeutet, dass die Philister, die ursprünglich eine indoeuropäische (aber mindestens sicher keine semitische) Sprache gehabt hatten, nicht nur das Schriftsystem, sondern auch die semitischen Sprachen der Region übernommen haben. Man kann also in einem doppelten Sinne über Multikulturalität sprechen. Diese Multikulturalität hat damit, was wir heute unter diesem Begriff verstehen, natürlich nichts zu tun. Nach der weiteren, mehr inhaltlich orientierten Analyse des Textes werden weitere Zeichen auftauchen, die man ähnlich interpretieren kann.

²⁵ Man würde hier eher das Wort מלך erwarten. Das Auftauchen des Wortes שר hängt entweder damit zusammen, dass der König von Ekron sich als ein Vasall des assyrischen Königs fühlt, oder man soll auch hier mit der Wirkung des Phönizischen rechnen.

²⁶ Das phönizische Wort אר steht hier in *pluralis maiestatis* mit einem Possessivsuffix *singularis 3 masculinum*.

²⁶ Die Buchstabe ה als Zeichen für den Vokal ô und somit als Zeichen für das Possessivsuffix *singularis 3 masculini* ist in dem zeitgenössischen hebräischen Material vollkommen gewöhnlich. Ihr Auftauchen in der Inschrift ist als ein Zeichen des Einflusses des Hebräischen, bzw. der damaligen hebräischen Schreibweise anzusehen.

²⁶ Die Buchstabe ר ist hypothetisch.

²⁶ Die Buchstabe א ist hypothetisch, dennoch ist diese Ergänzung vollständig akzeptabel.

²⁷ Also das Land des Königs von Eqrn.

²⁸ So: J. Naveh et al.: Inscription 13. Naveh zitiert hier die Definition von F. M. Cross, der die Schrift der in Aschkalon gefundenen Ostraka „Hebreo-Philistine“ nannte „to underline its affinities with Hebrew.“ Das Schriftbild unserer Inschrift zeigt dasselbe Phänomen, wie das der Ostraka von Aschkelon.

²⁹ So: J. Naveh et al.: Inscription 12

III. Die Interpretation

1. Wer war der Verfasser der Inschrift?

Der Name des Königs, der unsere Inschrift niederschreiben ließ, bereitet uns einige philologische Probleme. Es gibt mehrere Möglichkeiten den Königsnamen zu vokalisieren. Als erste Möglichkeit können wir die ähnliche Namensform des Königs von Gath in Betracht ziehen. Laut der Angaben von 1 Sam 21,11–16 hieß der Philisterkönig in Gath, bei dem auch David als Vasall auftreten konnte אכיש (laut der alttestamentlichen Vokalisation: *Akisch*). Damit ergibt sich die Frage, ob man auch den Namen, der in der Dedikationsinschrift vorkommt so vokalisieren sollte, oder nicht. Unsere Kenntnis über die eigentliche Sprache der Philister ist sehr mangelhaft. Oder man kann auch etwas schärfer formulieren: von der eigentlichen Sprache der Philister wissen wir so gut wie nichts. Man kann deshalb höchstens nur vermuten, dass der Text des Alten Testaments etwas von der Aussprache der Philister aufbewahren konnte.³⁰ Ohne Textfunde hat man nicht einmal die geringste Hoffnung, um die ursprüngliche Sprache der Philister, abgesehen vielleicht von der Einordnung in die indoeuropäische Sprachfamilie, etwas Klarheit zu schaffen.

Die Lesart der Septuaginta gibt den Name des Königs von Gath in der Form ‚*Ankhous*‘ wieder. Es ist nicht auszuschließen, dass diese Form mit der Namensform des Königs der Dardanen nach der Schiffkatalog, unter den trojanischen Helden im Iliad 2, 819³¹ zusammenhängt. Auf diesem Grund rekonstruiert J. Naveh den Namen des Königs in der Form: *Ikausū*, bzw. *Ikaušu*.³²

Die neuassyrischen Quellen kennen diesen König, sind aber bei der Erklärung der Namensform und der Vokalisation nicht eindeutig. König Akisch (vorläufig bleiben wir bei dieser Form) musste an den Bauarbeiten von Aššur-ahu-iddina (681–669 v. Chr.) in der assyrischen Hauptstadt, Ninive teilnehmen.³³ Es handelte sich um die Renovierung und Erweiterung von dem *ekal-mašarti* (nach Borger: königliches Vorratshaus), die die königlichen Vorfahren von Aššur-ahu-iddina gebaut haben.³⁴ Er musste als Mitglied einer internationalen Gesellschaft (natürlich nicht freiwillig) auftreten, zusammen mit den Könige von Tyros, Juda (der König war Manasse), Edom, Moab, Gaza, Askalon, Byblos, Arwad, Ammon und Asdod und mit den Königen von verschiedenen Königreiche bis zu die griechische Welt.³⁵ Der Name des Königs Akisch wurde in der Form *i-ka-ú-su* geschrieben. Das Zeichen *ú*³⁶ kann auch als *šam* gelesen werden, deshalb liefert die assyrische Lesart des Namens kein eindeutiges Indiz bezüglich der Aussprache.

Wahrscheinlich dieselbe Person musste an dem ersten Ägypten-Feldzug von Aššur-ban-apli (669-626? v. Chr.) mit eigenen Hilfstruppen teilnehmen. Der Text³⁷ ist nur teilweise erhalten, dennoch beinhaltet er den Namen von Akisch in derselben Form (*i-ka-ú-su*)³⁸, wie der oben zitierte Text von Aššur-ahu-iddina. Es ist sehr wahrscheinlich (aber zur Zeit leider unbeweisbar), dass die Liste von dem Aššur-ahu-iddina – Text übernommen wurde.³⁹ Wenn es tatsächlich der Fall ist, dann kann man die Historizität der Person von Akisch entweder als gesichert, oder als unsicher betrachten. Bis

³⁰ Selbst wenn dies der Fall wäre, müsste man den Umstand nicht außer Acht lassen, dass die Texte, die sich mit der Beziehungen zwischen den Philister und den israelitischen Stämme beschäftigen, wesentlich jünger sind, als die Ereignisse selbst.

³¹ Den Text siehe: hg.: A. T. Murray–W. F. Wyatt: Homer: Iliad, Loeb Classical Library. Cambridge/MA – London, 1999, 120–121.

³² J. Naveh et al.: Inscription 11.

³³ Den Text (Nin A V, 58) siehe in: R. Borger: Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, AfOBeih 9, Graz 1956, 60.

³⁴ Nin A V, 40–47.

³⁵ Nin A V, 55–73.

³⁶ Es handelt sich um das Zeichen 318 in: R. Borger: Assyrisch-babylonische Zeichenliste, AOAT 33, Neukirchen-Vluyn 1978.

³⁷ Prisma C.

³⁸ I-ka-ú (=šam?)–su, Prisma C I, 68. Die Stelle siehe in: R. Borger: Assyrisch-babylonische Lesestücke Pontificum Institutum Biblicum. Roma 1963, 85 (im Weiteren: Lesestücke).

³⁹ So: R. Borger: Lesestücke 85.

Aufkommen neuerer Quellen läßt sich die Frage nicht entscheiden. Dennoch könnte man vielleicht davon ausgehen, dass der König Akisch als historischer Gestalt nicht aus dem Luft gegriffen ist.

Laut der Angaben der assyrischen Texte war Eqron (genau so, wie damals das Königreich Juda) ein Vasallenstaat des Neuassyrischen Reiches. Die betreffenden Könige, Akisch und Manasse, und auch die anderen Herrscher in dem palästinischen Raum konnten mindestens ihre eigene politische Existenz, und damit auch das Überleben des betreffenden Staates mehr oder weniger sichern. Der Spielraum war sehr eng, und die Spielregeln wurde von dem assyrischen König bestimmt – unter diesen Umständen war die Aufgabe von Akisch (und damit auch die Aufgabe von Manasse) alles andere, als einfach. Die Tatsache, dass sie und die unter ihrer Führung stehenden Staaten diese turbulente und schwierige Periode überleben konnten, können wir als Beweis der politischen Fähigkeiten dieser Könige betrachten.

2. Wer war sein Vater, Padi?

Der Vater des Bauherrn des Tempels trug einen wahrscheinlich semitischen Namen.⁴⁰ Er ist den neuassyrischen Quellen gut bekannt. Er als König von Eqron war nach dem plötzlichen Tode von Šarrukīn dem II. in 705 v. Chr. nicht bereit sich an die Gruppe der gegen Assyrien rebellierenden Könige anzuschließen. Der führende Kopf dieser rebellierenden Gruppe war Hizqiyya, der König von Juda. Die Mitglieder der politischen Elitengruppe von Eqron haben ihren eigenen König, Padi Hizqiyya, dem König von Juda ausgeliefert, um die Rebellion gegen Assyrien ruhig vorbereiten zu können.

Es ist natürlich unbedingt zu fragen, warum Hizqiyya und die anderen Könige sich entschieden haben, gegen Assyrien zu rebellieren. Erstens darf man nicht außer Acht lassen, wie belastend die Konsequenzen des Vasallenstatus waren. Nicht nur das Handeln mit anderen Länder (sie waren ja potentielle Gegner Assyriens) war verboten, sondern die außenpolitischen Beziehungen überhaupt.⁴¹ Zweitens musste jeder Staat, so auch Juda sich an den gigantischen Bauarbeiten von Dur-Šarrukīn⁴² teilnehmen. Diese Aufgabe war für die Wirtschaft eines so kleinen Staats, wie Juda (oder Eqron) kaum zu ertragen. Nach dem Tode von Šarrukīn schien es so, als ob auch das Reich selbst einen Todesschlag bekommen hätte. Die Rebellion von Marduk-apal-iddina⁴³, die anfangs sehr erfolgreich war (Sin-ahhe-eriba, der neue König, der Sohn und Nachfolger von Šarrukīn dem II hat zeitweise die Kontrolle über Babylonien verloren!) hat eine intensive Wirkung unter den Vasallenstaaten Assyriens. Hizqiyya war wahrscheinlich davon überzeugt, dass diese Umstände das baldige Ende des Grossreiches prophezeien. Man darf außerdem nicht vergessen, dass die antiassyrische Rebellion für Hizqiyya eine gute Gelegenheit bedeutete, sein Territorium ausdehnen zu lassen. Spätestens am Ende des Jahres 704 v. Chr. war die Rebellion von Marduk-apal-iddina samt mit seiner Regierungstätigkeit in Babylon so gut wie erledigt. Aber dann war es für Juda und für Hizqiyya schon zu spät.

Die Inschrift von Sin-ahhe-eriba berichtet über die Rolle und über das Schicksal von Padi. Nachdem „die Statthalter, die Fürsten und die Einwohner von Eqron“⁴⁴, also sowohl die Gruppe der

⁴⁰ Sein Name ist u.a. aus dem ugaritischen Material zu belegen. Siehe dazu: *J. Naveh et al.*: Inscription, 9.

⁴¹ Die Vassallenverträge, die Assyrien mit anderen Länder geschlossen hat, haben zahlreiche solche Verbote beinhaltet. Die Texte siehe in: *S. Parpola-K. Watanabe*: Assyrian Vassal Treaties and Loyalty Oaths, SAA 2, Helsinki, 1988.

⁴² Der andere Name der Hauptstadt von Sarrukin II. ist Chorsabad. Der Tempelbezirk und die Palastanlagen der assyrischen Stadt wurden noch im 19. Jhd. ausgegraben, die Überreste sind in Louvre zu sehen. Zur Baugeschichte von Dür-Sarrukīn siehe grundlegend: *P. Albenda*: The Palace of Sargon King of Assyria, ERC 22. Paris 1986. Als Beispiel bezüglich des multiethnischen Charakters der Arbeiter in Dür-Sarrukīn können die Zeilen 72–74 der sog. Zylinderinschrift von Sarrukin II. dienen: *H. Winckler*: Die Keilschrifttexte Sargons nach den Papierabklatschen und originalen. Leipzig 1889. Bd. II Taf 43.

⁴³ Die biblische Form des Namens ist *Merodach-baladan*.

⁴⁴ Der Text von dem Taylor-Prisma II,73 weist auf die gesellschaftliche Differenzierung des Stadtstaates Eqron hin.

Eliten, als auch das Volk selbst Padi Hizkiyya ausgeliefert haben, war Eqron ein festes Mitglied der antiassyrischen Koalition. Nach seinem Sieg hat der Großkönig nicht nur Padi in seine Rechte wieder eingesetzt (selbstverständlich nicht kostenlos)⁴⁵, sondern das Territorium von Eqron vergrößert, natürlich auf die Kosten von Juda.⁴⁶

3. Wem wurde die Inschrift gewidmet?

Die Inschrift selbst verrät in ihrem 3. Zeile, wem die Dedikation gewidmet ist: לפתגיה. Der Name der Gottheit ist höchstwahrscheinlich nicht semitisch.⁴⁷ Am Ende des Wortes sieht man zwei Buchstaben, die vielleicht irreführend sein könnten. יי bedeutet sicher nicht, dass es sich hier um einen YHWH – haltigen theophoren Namen handelt. Das Vergleichsmaterial, welches natürlich ausschließlich aus einem philistäischen Fundort stammen kann, vermittelt eine andere Möglichkeit, und bietet damit eine andere Interpretationsmöglichkeit an. Unter den sog. Tell-Jemmeh – Ostraka findet man einige Personennamen, die eindeutig als feminina anzudeuten sind, und die am Ende dasselbe yh – Element beinhalten.⁴⁸ Bei פתגיה handelt es sich dementsprechend am wahrscheinlichsten um eine weibliche Gottheit. Was die Herkunft von פתגיה betrifft, haben wir zur Zeit nur noch wenige Klarheit.

Unabhängig von der Frage der möglichen indoeuropäischen Herkunft der Göttin פתגיה ist ihre Erscheinung in Eqron zu betrachten. Man kann diese Frage mit der Hilfe einer anderen Inschrift untersuchen. Es wurde eine ziemlich fragmentarische, aber rekonstruierbare Inschrift unmittelbar südlich von der Tempelanlage 650 aus dem Stratum Ib gefunden.⁴⁹ Die Inschrift – abgesehen von ihrem Inhalt – ist allein schon deshalb sehr wichtig und interessant, weil sie aus derselben Periode stammt, wie unsere Dedikationsinschrift. Diese Inschrift wurde unmittelbar in der Nähe des Tempels 650 gefunden. Aufgrund des sakralen Charakters des Textes und aufgrund der Tatsache, dass die Inschrift unmittelbar des Tempels gefunden wurde, ist nicht auszuschließen, dass es einen Zusammenhang zwischen der Inschrift und des Tempels 650 gibt. Eben deshalb kann man aus der Analyse dieser Inschrift relevante Informationen bezüglich der Dedikationsinschrift gewinnen.

Der Text⁵⁰ der Inschrift lautet folgendermassen:

smn⁵¹ dbf⁵² qds l' srt lmqm⁵³ qds lhq⁵⁴ qds⁵⁵
„Öl, Feigenkuchen. Heilig für Aschera, für das Heiligtum, heilig entsprechend
der Vorschriften von Qudšu.“

⁴⁵Vgl. mit dem Text von dem Taylor-Prisma III, 14–17: „Padi, ihren König holte aus Jerusalem heraus und setzte ich ihn (wieder) auf den Thron der Herrschaft über sie. Abgabe an meine Herrschaft legte ich ihm auf.“

⁴⁶Taylor-Prisma III, 25–26.

⁴⁷So: J. Naveh et al.: Inscription 11.

⁴⁸J. Naveh: Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh, IEJ 35 (1985) 11–14, bes.: 11. Zum Hintergrund dieser Inschriftenfunde siehe: H. Weippert: Palästina 578–587.

⁴⁹Dazu siehe: S. Gitin: Seventh century B.C.E. Cultic Elements at Ekron, in: Biblical Archaeology Today. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem June 1990, Israel Exploration Society and The Israel Academy of Sciences and Humanities. Jerusalem 1993. 248–258 (im Weiteren: Elements).

⁵⁰Wir folgen hier den überzeugenden Rekonstruktionsversuch von S. Gitin: Elements 250–252.

⁵¹Das Vorkommen des Wortes kann mit der hochentwickelten Ölindustrie von Eqron im Zusammenhang stehen.

⁵²Das Wort lautet hebräisch: *dbhl* und bedeutet Feigenkuchen, bzw. zusammengepresste Feigen (HAL:200.) und ist hier als Votivgabe zu interpretieren.

⁵³Das heißt: Ort, heiliger Ort, Heiligtum. Das Wort bezieht sich höchstwahrscheinlich auf das Tempelkomplex 650.

⁵⁴Das Wort besteht aus der Präposition *l* und dem Substantiv *hq* (Mass, Ziel, Bestimmung, Regel, Vorschrift, in: HAL 332–333.). Die Übersetzung ist daher: „entsprechend den Vorschriften“.

⁵⁵Das Wort soll hier „*qudšu*“, als vor allem in Ägypten nachweisbarer Name von Aschera vokalisiert werden. Zu dieser Namensform siehe: T. Binger: Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament, SJOTSuppl 232. Sheffield 1977. 56–57, bzw.: W. Helck: Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden 1971. 464.

Es handelt sich also um eine Gabe für Aschera, die ein Heiligtum in Eqron gehabt hat. Sie war eine allgemein bekannte und beliebte Göttin nicht nur in Syrien, sondern auch in Palästina, in Israel, Juda und innerhalb der Städte der Philister. Wenn פתגיה tatsächlich eine indoeuropäische Muttergottheit war⁵⁶, dann war die Gleichsetzung von פתגיה und Aschera nicht nur möglich, sondern auch ziemlich einfach. Die Gottheit der Dedikationsinschrift hatte als Protektorin der Dynastie, und damit auch des ganzen Staates eine wichtige politische Aufgabe. Dies war keinesfalls ungewöhnlich. Man soll nur an die Rolle und an den ursprünglichen Charakter der Ištar von Arbailu innerhalb der neuassyrischen Reichsideologie, bzw. Machtphraseologie denken.

Zusammenfassung

Die Analyse der Dedikationsinschrift von Akisch, dem König von Eqron konnte die Möglichkeiten und auch die Grenzen der Leistung der Epigraphik innerhalb der Erforschung der Geschichte Palästinas aufzeigen. Die Ergebnisse unserer Untersuchungen lassen sich folgendermaßen zusammenzufassen.

Die Liste der Könige von Eqron ist eine neue Information, die man zur Zeit ausschließlich in dieser Inschrift auffinden kann. Solange die chronologischen Daten so spärlich sind, kann man diese Königsliste in der Forschung nicht vollständig in Anspruch nehmen. Die Reihenfolge der Könige macht es möglich, die relative chronologische Folge der letzten Könige der Stadt zusammenzustellen. Mit der Hilfe der neuassyrischen Königsinschriften konnte man den Platz von Akisch und seinem Vater, Padi genau bestimmen. Dieselbe Aufgabe bei den anderen Herrscher ist heute noch unlösbar. Die Liste hat ursprünglich, also für den Hersteller des Textes natürlich nicht chronologische, sondern vor allem politische Bedeutung. Das Vorkommen der früheren Könige der Stadt als Vorfahren von Akisch hat eine eindeutig legitimierende Funktion gehabt. Wenn man königliche Vorfahren aufzeigen kann, dann ist die Lage bezüglich der Legitimation ausgesprochen bequem. Falls es solche Vorfahren nicht gab, dann spielte am häufigsten bei der Legitimation die göttliche Designation die entscheidende Rolle.⁵⁷ Unser König, Akisch war also vermutlich ein Mitglied der Königsfamilie von Eqron, und deshalb ein legitimer Herrscher seiner Stadt. Allerdings war die reale Quelle seiner Macht nicht diese Legitimität, sondern der Umstand, dass er in Ninive als ein treuer und zuverlässiger Vasall angesehen wurde.

Unsere Inschrift ist außerdem ein schönes Beispiel, wie eng die Weltgeschichte mit der Geschichte einer bestimmten, kleineren Ortschaft zusammenhängen kann. Der Text zeigt uns Könige, die auch auf der Seite der assyrischen Grosskönige auftauchen, und die – wenn auch nicht mit Namen – auch im Hintergrund der biblischen Erzählung der Revolte von Hizqiyya gegen die Assyrier zu entdecken sind. Wir haben ein neues Stück des Puzzle-Spiels gefunden, welches Spiel als Geschichte des Alten Orients genannt wird.

Die Inschrift zeigt außerdem, wie man sich die Multikulturalität im Alten Orient vorstellen kann. Der Text wurde in einer Stadt der Philister gefunden, wurde aber in einer semitischen Sprache formuliert, obwohl die Philister indoeuropäischer Abstammung sind. Die Buchstaben sind überwiegend jüdisch, aber das Schriftbild des Textes auch eine gewisse Wirkung der phönizischen Schriftart widerspiegelt. Die Multikulturalität ist auch auf der Ebene der Religion zu beobachten. Die Muttergottheit Aschera wird mit einer alten, heute leider noch nicht näher identifizierbaren indoeuropäischen Muttergottheit gleichgestellt. Diese religiöse Multikulturalität kann man natürlich auch Synkretismus nennen – freilich ohne der negativen Konnotationen, die der Begriff in der alttestamentlichen Wissenschaft ab und zu bekommt.

⁵⁶ So: *J. Naveh et al.*: Inscription 11.

⁵⁷ Man könnte die Belege der Inschriften der Keilschriftliteratur endlos zitieren, deshalb scheint es mir überflüssig zu sein.

Der Einzelkämpfer Goliath, mit seiner übernatürlichen Massen ist also nicht mehr der einzige, etwas märchenhafte Repräsentant eines Volkes am Rande des Alten Testaments. Akisch, Padi und die anderen Könige von Ebron haben einen absolut alltäglichen Charakter. Dennoch gehören sie demselben Volk, wie der Riese Goliath. Sie gehören einem Volk, welches heute noch sehr viele Geheimnisse hat, dennoch kommt uns – Dank unter anderen auch dieser Inschrift – immer mehr bekannt vor.

KŐSZEGHY MIKLÓS
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Orientalisztikai és Ókortörténeti Intézet
E-mail: koszeghy@ yahoo.de

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID
OLASZ TÖRTÉNETÍRÓK MÁTYÁS UDVARÁBAN

Mátyás király uralkodói önreprezentációjához, közelebbi és távolabbi céljainak propagandájához – modern kifejezéssel élve, a PR-hoz – a diplomácián és hagyományos uralkodói módszereken kívül egyéb eszközöket is igénybe vett. Számos tanulmány és elemzés igazolja és mutatja be, hogy a király hogyan használta fel politikai propagandájában többek között a képzőművészetet, az építészetet, az irodalmat, a korban párját ritkító könyvtárát stb. Természetesen nem kivétel ez alól a történetírás sem, amely ebben a korban, a XV. században indult meg a gyökeres változás útján.

A történetírás önállósodása szorosan kapcsolódik a humanizmushoz, s éppen a XV. századi humanista történetírás teremti meg az alapot, hogy az elmélet szintjén is kialakuljon az *ars historica*. Míg korábban a történetíró szinte csupán lejegyzője az eseményeknek, a humanista történetíró – mivel ennél többre vágyik, s „mesterségét” tudományként és művészetként kívánja elismertetni – szükségképpen a retorika eszköztárát használja fel. Témájának előadásához szüksége van *elokvenciára*, amelynek előfeltétele a széles körű műveltség, az antikvitás ismerete, s nem utolsósorban a latin nyelven, mégpedig lehetőség szerint az aranykori, tiszta latin nyelven történő írás képessége. Szükséges továbbá az *invenió* is, mivel ennek segítségével olyan eseményeket, folyamatokat tárhat olvasói elé, amelyekre egyértelmű adatokkal nem rendelkezik. Ily módon tehát megváltoznak a történetírással szemben támasztott követelmények: a megtörtént események (*res gestae*) hiteles elbeszélése (*narratio vera*) mellett megjelenik a *verisimilitas* lehetősége is, és a történetírás céljaként előtűnik a hasznos gyönyörködtetés, a költészetelméletből közhelyszerűen ismert *utile et dulce* elv. A *verisimilitas* követelményének megjelenése igen nagy jelentőséggel bír, mivel lehetőséget biztosít a történetírónak arra, hogy a már említett széleskörű ismereteire és műveltségére támaszkodva szóljon ne csupán megtörtént, hanem feltehetően megtörtént eseményekről is. Így lehetősége nyílik többek között különböző nevek (személynevek és földrajzi nevek) etimologizálására, a múlt nagy alakjainak jellemzésére, fiktív beszédek beiktatására. sőt akár egész korszakok lefestésére is. A későbbiekben említendő Ransanus és Bonfini a magyarság őstörténetének elbeszélésekor éppen ezzel az eszközzel élt.

Módszertani szempontból is fontos változást hoz a *verisimilitas* elve: megjelenik a történetírásban módszerként az analógia. Egy ismert esemény leírását a hozzá hasonlóakra jellemző kísérő körülményekkel bátran kiegészítették, hiszen *per analogiam* így kellett történnie.¹

A XV. századi retorikus történetírás antik példaképe Livius. Nála is nagy számban megtalálhatók az elődök szájába adott beszédek, számos kitérőt tesz, csodás előjeleket sorol fel, anekdotákat beszél el. A humanista történetírók gyakran követik a liviusi *Ab urbe condita* formáját is; pl. éppen Bonfini is decasokra osztja fel művét.

Az 1480-as évek végén és a 90-es évek elején három jelentős, Magyarország történetét tárgyaló mű születik a királyi udvarban (kettőnek a szerzője igen szoros nápolyi kötődéssel rendelkezik): Thuróczy János *Chronica Hungarorum*,² Pietro Ransano *Epithoma rerum Hungaricarum*³ és

¹ Minderről részletesen ld. Kulcsár Péter: *Humanista történetírás Magyarországon*. Lucidus, Bp. 2008. (Különösen az *Ars historica* és *A humanista történetírás* c. fejezet.) – A továbbiakban: *Kulcsár*.

² Szövegkiadás: Johannes de Thurocz: *Chronica Hungarorum*. Akadémiai, Bp. 1985. (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum 7–9.)

³ Szövegkiadás: Petrus Ransanus: *Epithoma rerum Hungaricarum*. Akadémiai, Bp. 1977. (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum 2.) – A későbbiekben: *Epithoma*.

Antonio Bonfini *Rerum Ungaricarum decadese*⁴. Az előző kettő még Mátyás életében megjelent, Bonfini művét – mint köztudott – csak később, II. Ulászló uralkodása idején fejezte be. Felmerül a kérdés: mi indokolja, hogy néhány év leforgása alatt ennyi Magyarország-történet sorjázzon? Talán választ kapunk, ha röviden jellemezzük mindhármat.

Thuróczy János életéről nem tudunk sokat. Feltehetően 1435 táján született. Családja a XIII. században emelkedett köznemesi rangra. 1459-ből származik az első adat róla egy birtokjogi perből. Tanulmányait Magyarországon végezte, külföldi iskolázásáról nincs adat. Jogi ismereteit és a latin nyelvben való jártasságát tehát itthon szerezte. Hivatali pályafutása is elsősorban jogi jellegű, az ún. kisebb kancellária alkalmazottja volt. 1467-től a királyi kúrián dolgozott, majd 1470-től a sági konvent hiteles helyi jegyzője volt, majd 1475-től ismét Budára került: az országbíró mellett dolgozott jegyzőként, 1486-tól pedig a kancellárián lett ítélmester. Életéről utolsó adatunk az általa írott *Chronica* megjelenéséhez kapcsolódik, ezért feltételezik, hogy nem sokkal ezt követően meghalt.⁵

Hivatali állása lehetőséget nyújtott neki arra, hogy a forrásokat (leginkább az oklevelek narratívái részeit) alaposan és közvetlenül tanulmányozza, s felismerhette egy nagyszabású összefoglaló történeti mű elkészítésének szükségességét. A *Chronica Hungarorum* három részből tevődik össze: Thuróczy először a Nagy Lajos halálát követő trónviszály megírására kapott megbízást hivatali előjárójától, melyhez alapul Lorenzo de Monacis Kis Károlyról szóló verses elbeszélése szolgált, tulajdonképpen ennek prózai átdolgozása. E megbízásban tetten érhető aktuálpolitikai szándék: Mátyás király utódlásával kapcsolatos törekvéseinek támogatása. Köztudott, hogy Mátyás Beatrix ellenében természetes gyermekeit, Corvin Jánost támogatta a trónutódlásban. A Nagy Lajos halálát követő trónviszály, az átmenetileg kialakuló nőuralom leírása, elborzaszthatta az olvasót e lehetőségről, hiszen a szövegből egyértelmű: amint nem férfi a király, anarchiába sodródik az ország.

Ezt követően írta meg a *Chronica* első részét, amely a magyarság őstörténetétől kezdve Nagy Lajos király haláláig beszéli el az eseményeket, majd pedig a Zsigmond uralkodásától Mátyás korának első időszakáig terjedő részt. Függeléként beemeli művébe Rogerius *Carmen miserebiléjé*t, amely a tatárjárást (1241–42) írja le, s fennmaradása ennek köszönhető. A *Chronica Hungarorum* alapja az ún. XIV. századi krónikakompozíció. Itt természetesen nincs lehetőségem ismertetni ezt a történetírói hagyományt, csupán annyit említek meg, hogy tipikusan középkori krónika, az egyes szerzők átveszik elődeik szövegét, és kiegészítik saját koruk eseményeinek leírásával. Művének első részben Thuróczy is ezt a módszert követi: kis változtatásokkal átmásolja a kész anyagot (helyenként új források segítségével kibővíti). A saját korára vonatkozó eseményeket kortársak, szemtanúk elbeszéléseinek segítségével, illetve – minthogy a kancellárián szinte keze ügyében voltak – hivatalos dokumentumok alapján írta meg. Munkájához antik és kortárs történetírók műveit is felhasználta. Mégsem tekinthetjük azonban a *Chronicát* a humanista történetírás részének, elsősorban stílusa és nyelveze miatt, hiszen a krónikák középkori latinságú szövegét szinte változtatás nélkül átveszi, saját szövegeinek latinsága pedig a kancelláriai nyelvhasználatot tükrözi.

A *Chronica Hungarorum* 1488. március 20-án jelent meg Brünmben, s röviddel ezután, 1488. június 3-án újabb – a szöveg szerint „átdolgozott és javított” – kiadásban Augsburgban. Hogy ez utóbbi kiadás oka a brünni sikere vagy éppen fogyatékosága volt-e, nem tudni. Az augsburgi kiadás érdekessége, hogy két változatban jelent meg, egy rövidebben és egy hosszabban. A különbségek beszédek: a rövidebb változatból, egy oldalon, amely címerek metszeteit tartalmazza, hiányzik Ausztria címere. Thuróczy előszavának szövegében, melyben felsorolja Mátyás címeit, az „Ausztria hercege” cím nem szerepel, továbbá hiányzik az a szövegrész, amely Bécs elfoglalását írja le a hosszabb változatban. A kihagyásoknak a kiadó – Theobald Fegher – üzleti megfontolásain túl (tekintettel kellett lennie a reménybeli német vásárlókra) minden bizonnyal politikai okai is voltak.

⁴ Szövegkiadás: Antonius de Bonfinis: *Rerum Ungaricarum decades. I–IV*. Teubner–Egyetemi, Lipsiae–Bp. 1936–1941. – A továbbiakban: *Bonfini*.

⁵ Thuróczy János: *A magyarok krónikája*. Magyar Helikon, Bp. 1978. (Bibliotheca Historica) – Horváth János utószava.

Fegher ajánlásában a törökökkel szemben kereszténység védelmezőjeként mutatja be Mátyást, s ebbe a koncepcióba kétségkívül nehezen illeszthető be nyugat felé hadjáratot folytató király.

Thuróczy krónikája Beatrix környezete ízlésének nem felelt meg, szinte olvashatatlanul barbárnak tartották. A királyné a frissen érkezett nápolyi követet, Pietro Ransanót (Petrus Ransanus) bízta meg a mű humanista igényű átdolgozásával.

Ransanus (1428–1492) Palermóban született. Kiváló mesterek tanították Firenzében és Peruggiában, majd szülővárosában 1444-ben belépett a domonkos rendbe; 1452-ben szentelték pappá. Ezt követően a rend szicíliai tartományfőnöke lett, majd a pápától (III. Callixtus) 1456-ban megbízást kapott az előkészületben lévő törökellenes háború szicíliai szervezésére. I. Ferdinánd 1468 táján meghívta udvarába diplomáciai szolgálatra, majd 1475-től Giovanni d'Aragona nevelője lett. 1476-ban IV. Sixtus pápa lucerai püspökké nevezte ki. 1488 szeptemberében érkezett Magyarországra a nápolyi király, I. Ferdinánd követeként, s tulajdonképpen ez volt élete utolsó jelentős diplomáciai megbízatása. Követjárása során két feladata volt: egyrészt a nápolyi uralkodó és családja üdvözlését és jókívánságait hozta Corvin János és Bianca Sforza házasságához, másrészt titokban arra igyekezett rávenni Mátyást, hogy támogassa Corvin Jánossal szemben Beatrix igényét a magyar trónra.

E feladatának teljesítésével mindvégig kísérletezett: tudjuk, hogy a királyválasztó gyűlésen szónoklatot tartott Beatrix megválasztása érdekében, s csak a teljes kudarc után – miután világossá vált, hogy Beatrix nemhogy királynő nem lehet, de még II. Ulászló felesége sem – távozott Magyarországról.

Írói, történetírói tevékenysége igen jelentős: több szent életrajzának megírása után, 1458 és 1460 között kezdett hozzá legjelentősebb történeti művének, az *Annales omnium temporum* megírásához. A magyar történelmet feldolgozó műve, az *Epitoma rerum Hungaricarum* tulajdonképpen a hatvan könyvből álló *Annales*hez csatolt hatvanegyedik könyv.

Az *Epitoma* megírására – amint az előszóból kiderül – Beatrix kérte fel:

*„...Beatrix, regina sapientissima tradidit mihi legendum codicem quendam, quo scribitur series principum, qui ab Atila ad tuam usque tempestatem regnum in Hungaria tenuere. Cumque perlecto libro animadvertissem eam seriem non tali nitore explicatam, qualem rerum maiestas ac dignitas postulasset, regina ipsa hortante contuli me ad scribendum stilo paulo cultiore, quaecunque de Hungarorum principum regno atque ordine illius auctor non satis Latina oratione prodiderat.”*⁶

Az idézetből azt is megtudhatjuk, hogy a kódex, amelyet Ransanus kapott, minden bizonnyal a nem sokkal korábban elkészült Thuróczy-krónika lehetett. Ransanus a munkáját 1489 elején kezdte el, és a kézirat első változata még Mátyás halála előtt elkészült. Habár művének átdolgozásához már magyarországi tartózkodása idején hozzáfogott, az hazatértéig nem készült el, az átdolgozást Itáliában fejezte be. A Magyarországon maradt első változatot később Bonfini felhasználta saját műve földrajzi részének írásakor.

Az *Epitoma* címe is jelzi, hogy az átdolgozás nem teljes és részletes, lényegében Thuróczy művének kivonatolt, és a humanista ízléshez alakított változata. Forrásához képest a legjelentősebb kiegészítés a történeti rész elé illesztett két önálló fejezet, amelyek földrajzi témájúak. A közelmúlt eseményeinek taglalásakor pedig szóbeli közléseket is felhasznált.

Ransanus műve a Thuróczy-krónika adataihoz érdemben nem sokat tesz hozzá, ezért történeti forrásként nem tekinthetjük igazán jelentősnek. Valódi rangját az adja meg, hogy *Epitoma* volt az első

⁶ *Epithoma*, 27–28.

humanista stílusú történeti alkotás Magyarországon, amely megfelelt a királyi család ízlésének, s alkalmas volt arra, hogy a korabeli Európában reprezentálja a magyar történelmet s Mátyás politikáját.

Thuróczy krónikájának megjelenése – úgy tűnik – nagy lendületet adott a magyarországi humanista történetírásnak. Míg Beatrix – mint láttuk – Ransanust kérte fel a krónika humanista szellemű átdolgozására, Mátyás az udvarában korábban már megfordult, ám hazájába gyorsan visszatért Antonio Bonfini felkérte 1488 májusában arra, hogy dolgozza fel a magyar történelmet humanista stílusban, méltó terjedelemben, korszerű módszerekkel az uralkodó céljaival és elvárásaival összhangban.

Antonio Bonfini 1527-ben vagy 1534-ben született Ascoliban vagy Patrignonében. (Születésének dátuma, illetve helye a szakirodalomban mind a mai napig vita tárgyát képezi. Ő maga ascolinak mondja magát.) Gazdag patríciusi származásának köszönhetően kitűnő neveltetésben részesült. Fiatalkorában szerte Itáliában előkelő családoknál volt nevelő, majd (miután 1465-ben megházasodott) 1473-ban Recanatiba hívták professzornak. Ezt az állást 1478-ban foglalta el. Egészen Magyarországra jöveteléig tanított itt, illetve az iskola rektora volt. 1486-ban indult Mátyás udvarába, miután Recanati városától három hónapnyi szabadságot és útiköltséget kért.

Ezt megelőzően már szoros kapcsolatban állt a nápolyi uralkodóházzal. Tudjuk, hogy jelen volt azon a fogadáson 1473-ban, amelyet a pápa, IV. Sixtus adott a Rómán átutazó Leonóra, Beatrix nővére tiszteletére. Amikor pedig Beatrix 1476-ban Magyarországra tartva keresztülutazott Loretón, bemutatták neki Bonfini. Feltehetőleg találkozott Francesco d'Aragónával, amikor magyarországi látogatásáról hazatérőben volt. Feltételezhető, hogy a vele, vagy valamelyik udvari emberével folytatott beszélgetése nyújtott alapot a *Symposion de virginitate et pudicitia coniugali* című művének megírásához.

1486 októberében érkezett tehát a királyi udvarba, amely akkortájt Retzben időzött. Nem üres kézzel érkezett. Görög fordításai mellett az uralkodói család minden tagjának hozott ajándékot: Beatrixnek a *Historia Asculanát* és a *Symposiont*, Mátyásnak a *Libellus de Corvinianae domus origine*, Corvin Jánosnak pedig epigrammáinak gyűjteményét. Szíves fogadtatásban részesült, amit jelez az a tény is, hogy az új év alkalmából ő köszöntötte a királyt az udvarnép nevében, s állást is kap: a királyné felolvasója lesz. Minden bizonnyal jóindulatába fogadta őt a király, hiszen a következő évben két megbízást is kapott: először Philostratos művét kellett görögről latinra, majd Filarete (Averulino) építészeti traktátusát olaszról latinra fordítani. Mindkét feladatát el is végezte. 1487 végén azonban visszatért Recanatiba és munkába áll ismét az iskolában.

Rejtélyes és megnyugtatóan talán nem is tisztázható, hogy Bonfini miért tért vissza szülőföldjére váratlanul, miután minden jel arra utalt, hogy be tud illeszkedni az udvari életbe. Számos ellentmondás tűnik fel már érkezése kapcsán is, melyek közül néhányat kiemelek. Magyarországra érkezésekor már kibékíthetetlen ellentét alakult ki az uralkodói pár között a trónutódlás kérdésében. Noha Beatrix és az aragóniaiak még reménykedtek, hogy a királyné utódot szül Mátyásnak, a király egyre inkább előtérbe helyezte természetes gyermekét, Corvin Jánost. Ez megmutatkozott többek között abban is, hogy hivatalos eseményeken egyre gyakrabban szerepeltette, sőt időnként őt magát is képviselte. Mindezek után Bonfini – az aragóniaiak támogatásával! – úgy érkezik az udvarba, hogy az ajándékba hozott művek – esetleg szándéka ellenére is – Mátyás elképzeléseit támogatják. Csupán egy-két példa: A *Libellus de Corvinianae domus origine* Mátyás családjának a rómaiakig történő visszavezetésével legitimálja dinasztikus törekvéseit. A *Symposion* esetében már összetettebb a probléma. A szerző vitájukban a győzelmet a királynénak juttatja, aki szerint a szüzesség előbbre való a házasság tisztaságánál – ez utóbbi véleményt a műben Mátyás képviseli. Jelen esetben azonban kétes értékű ez a győzelem, hiszen szüzesség diadala éppenséggel azt is jelenti, hogy Beatrixtól nem várható trónörökös világra hozatala. Az aragóniaiak támogatásával a királyi udvarba érkező Bonfini tehát rögtön az érkezésekor a másik tábor érdekeit képviselte az ajándékba hozott írásokkal.⁷

⁷ A rejtély mai ismereteink szerint nem oldható meg egyértelműen. Ld. Kulcsár 96–98.

Bonfini személyes viszonya sem lehetett felhőtlen a királynéval. Történeti művéből meglehetősen ellenszenves kép bontakozik ki Beatrixról, egy helyütt pedig szomorúan fakad ki:

„Invitati etiam muneribus poetae, rhetores et grammatici, qui falsi opinione sua miseriores longe musas, quam adduxerint, in Italiam reducerunt.”
(RUD. IV. 7. 86.)⁸

Bármi volt is az oka, Bonfini 1487 végén visszatért Itáliába. Itt éri Mátyás felkérése, aki – ismételtelen csak Thuróczy krónikájának megjelenése után közvetlenül – 1488 tavaszán felkéri, hogy írja meg a magyarok történetét. Bonfini örömmel indul ismét Magyarországra, s ezután már csupán néhány alkalommal tér vissza szülőföldjére rövidebb időre (elsősorban anyaggyűjtés céljából), egyetlen hosszabb tartózkodást kivéve (1493-94). Mátyástól udvari történetírói címet és fizetést kapott. 1489-ben látott hozzá nagyszabású történeti műve, a *Rerum Ungaricarum decades IV et dimidia* megírásához. Nem tudni, hogy Mátyás haláláig meddig haladt előre a műben, azonban biztosra vehető, hogy Mátyás trónra léptét még nem tárgyalta. Az uralkodó halálát követően az új király, II. Ulászló a megbízatást meghosszabbította. Bonfini 1492-re fejezte be művét; ekkorra eljutott Mátyás haláláig. Az uralkodó elégedett lehetett a művel, hiszen Bonfini fiaival együtt címeres magyar nemességgel jutalmazta, s még a koszorús költő címet is adományozta neki. Művét a jelenkor eseményeinek leírásával, illetve a korábbiak átdolgozásával 1494-ben folytatta. 1497-ben azonban betegsége megakadályozta a további folytatásban. Feltehetőleg 1502-ben érte a halál.

A *Rerum Ungaricarum decades* egyik fő forrása (a magyarországi történelemre vonatkozóan) Thuróczy krónikája, a másik (a világtörténelemre vonatkozóan) Flavio Biondo műve. Emellett az egyes korok, események vonatkozásában a speciális szakirodalmat is beépíti művébe. Összességében több mint ötven antik és modern szerző munkája sorolható fel forrásként. Magyarország földrajzi leírásához a fentebb említett Ransanust használja, azonban terjedelemben sokszorosára bővítve. Korának eseményei leírásához szóbeli közléseket és levéltári dokumentumokat is segítségül hív. Stílusában és formájában (*decades*) Liviust tekinti mintaképnek.

Bonfini történeti művének jelentőségét utóélete is jelzi. Nem csupán az a tény, hogy – részleteiben és egészében – számos hazai és külföldi kiadást ért meg, hanem az is, hogy a magyar történetírást évszázadokig meghatározta. A magyar történelem újabb, teljes körűnek tekinthető összefoglalására nem vállalkoztak, a történetírók csupán kiegészítették Bonfini művét egészen a XIX. századig.

Visszatérve a tanulmányom kezdetén felvetett kérdésre, hogy ti. mi indokolja Mátyás uralkodásának utolsó szakaszában három jelentős történeti mű elkészültét, a fentiek után talán választ kaphatunk, különösen, ha figyelembe vesszük azt az állítást is, mely szerint a történetírás – sok egyéb mellett – beleilleszkedett Mátyás király politikai propagandájába. Természetesen nem állítom azt, hogy az ismertetett művek bármelyike is közvetlen propagandacélokat szolgált vagy ilyen megrendelésre fródtott volna.

Thuróczy krónikája – mint láttuk – nem felelt meg a kifinomult humanista ízlésnek. Nem is nekik szólt, hanem a hazai iskolázottságú művelt rétegeknek (a rövidebb augsburgi kiadás pedig a nyugati olvasóknak). Ne feledjük el, hogy Bonfini sokat idézett kijelentése, mely szerint Mátyás „*Pannoniam alteram Italiam reddere conabatur*” (RUD IV. 7. 87)⁹ nem csupán pozitív módon értelmezhető. Maga Bonfini is utal rá, hogy Mátyás e törekvését nem kísérte általános tetszés, a

⁸ Bonfini IV. 135.

⁹ Bonfini IV. 135.

magyarok egy része nem jó szemmel nézte az itáliai szokások és a humanista műveltség elterjedését. E réteg tehát joggal tekinthető Thuróczy krónikája célközönségének.

Ransanus *Epitomája* kielégítette az udvar humanista műveltséggel és ízléssel rendelkező tagjainak érdeklődését, Bonfini nagyszabású, humanista történeti műve pedig hosszú időn keresztül meghatározta a magyar történelemről megszerezhető ismereteket itthon és egész Európában egyaránt.

Mindhárom történeti műnek más tehát a célközönsége, s ezzel be is töltötték feladatukat: igen népes olvasótáborhoz juttattak el ismereteket a magyar történelemről, s nem utolsósorban széles körben dicsőítették a grandiózus politikai célokat maga elé tűző Mátyást.

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: lazarid1@vnet.hu

LENGYEL RÉKA

FRANCESCO PETRARCA: A JÓ- ÉS A BALSZERENCSE ORVOSSÁGAIRÓL*

*Tar Ibolya tanárnőnek szeretettel és köszönettel
a kezdeti s azóta is folytonosan ható
ösztönzésért*

I. 15. A dicső pátria¹

1. *Öröm.* Dicső város szülötte vagyok.

2. *Értelem.* Így több fáradságodba kerül az, hogy kitűnj. Az éjszaka sötétjében a kisebb csillagok is fényesebben ragyognak, a Nap sugarai viszont az Arcturust és a Vénuszt is elhalványítják.

3. *Öröm.* Nagyon híres város polgára vagyok.

4. *Értelem.* Rendben van, ha barátja vagy az erényeknek, s ellensége a bűnöknek. Az ugyanis a szerencsén múlik, ez viszont rajtad.

5. *Öröm.* Városom boldog és nemes.

6. *Értelem.* Az számít, mi teszi nemessé. Egyiket lakosainak száma, másikat kincseinek szerfeletti nagysága, a harmadikat szemmel látható termékenysége, a negyediket fekvése teszi nemessé, vagy egészséges levegője, tiszta forrásai, a tenger közelsége, védett kikötői, hajózásra, halászatra alkalmas folyói. Közönségesen a borban, olajban gazdag, bőven termő földet nevezik nemesnek, mely sok gulyát, csordát eltart, mélye pedig aranyat, ezüstöt rejt. Jó földnek azt mondjátok, ahol telivér lovakat, kövér marhát, zsenge gödölyét, édes gyümölcsöt találni, de azt, hogy vannak-e ott

* A *De remediis utriusque fortunae* Petrarca legterjedelmesebb műve, melynek írásába az 1350-es években kezdett bele s valószínűleg 1366-ban fejezte be. A morálfilozófiai témájú traktátus két könyvből áll: a szerző enciklopédikus rendszerességgel veszi sorra az első könyvben a szerencsés eseményeket, történeteket, a másodikban a bajokat, szerencsétlenségeket, melyek az embert élete során érhetik. Szó esik az ember külső és belső tulajdonságairól, adottságairól, fizikai és szellemi javairól, családjáról, stb., s ezek hiányáról, elvesztéséről. A mű formája dialogikus (az első könyvben a *Ratio* beszélgetőpartnere a *Gaudium* és a *Spes*, a másodikban a *Dolor* és a *Metus*), ebben a mintájául szolgáló senecai *De remediis fortuitorum*-ot követi. Irodalom-, illetve esztétörténeti előzményei mindenekelőtt Cicero művei, Seneca *Erkölcsei levelei*, Szent Ágoston *Soliloquiája* és Boethius *De consolacione philosophiae*-ja. Közülük is elsősorban Senecát és Boethiust követve úgy véli, a jószerencse sokkal veszélyesebb, mint a balszerencse, ez utóbbi ugyanis próbatétel az ember számára: a jólétben elkényelmesedve megfeledkezik az egyetlen igazi feladatáról az életben, az erényre való törekvésről, míg a balsors csapásai éppen erre ösztökélik. Az Azzo da Correggiohoz (az 1340-es években Párma hercege) szóló levélben, melyet ajánlasként, előszóként a szöveg elé illesztett, így ír: az volt a célom, hogy olvasómnak ne kelljen minden kis neszre, melyben ellenséget sejt, egész fegyvertárával felszerelkeznie, hanem hogy minden rossz, vagy ártalmas jó dologra, tehát a jó- és balsors idejére való kevéske, de baráti kéz által adagolt orvosság, akár egy kettős betegség hatékony ellenszere, egy kis dobozkában mindig, mindenütt (ahogy mondani szokás) a keze ügyében, s könnyen elérhető helyen legyen”. A szövegnek autográf kézírata nem maradt fent, őrzi viszont több mint százötven 14-15. századi kódex. Népszerűségét bizonyítja továbbá, hogy a 15. század végétől a 18. század közepéig harmincnál több kiadást ért meg.

¹ A *'patria'* szót az akkori viszonyokra alkalmazva a továbbiakban szinte mindenütt 'város'-nak fordítjuk. (L. R.)

derék férfiak, nem kérdezitek, nem is tartjátok erre érdemlegesnek. Remek becsüsök! Egy ország legfőbb dicsősége csak polgárainak erényessége lehet. Ezért is helyes, hogy Vergilius, amikor a rómaiak dicsőségéről, sikereiről ír, egyet sem tart említésre méltónak azok közül a dolgok közül, melyekkel (s csak ezekkel) ti foglalkoztok, csak a Város, a Birodalom nagyságáról és a rómaiak szellemi kiválóságáról beszél. Az ember „boldog utódaiban”, mondja,¹ s valóban ez a városok igazi boldogsága, igazi nemessége.

7. *Öröm.* Derék polgáraitól nevezetes a városom.

8. *Értelem.* Mit használ, ha te magad semmiről sem vagy az? Mire jó, ha hazád fényéből rád is vetül, s nem rejtőzhetsz többé az árnyékban, hanem mindenki észrevesz? Világosban jobban látják, milyen vagy.

9. *Öröm.* Nagyon híres a városom.

10. *Értelem.* Nem tűnt volna akkora gazfickónak Catilina sem, ha nem egy híres országban született volna. A birodalom nagysága tetézte Gaius és Nero szégyenét is: magas rangúként születtek, s a szerencsének épp ez a kedvezése tette mindenki számára láthatóvá azt, amiről széltében-hosszában hírhedtté váltak.

11. *Öröm.* Igazán nemes városban élek.

12. *Értelem.* S így ki vagy téve sokak megvetésének, vagy irigységének; nem is élhet az ember nagy városban az egyik vagy a másik nélkül. A két rossz közül az első veszélytelenebb, a második jobban érezhető, de mindkettőnek ugyanaz a dolog az oka, amit mondasz, vagyis szülőhazád nemessége. Ahol ennyien figyelnek, ott nem tudsz elrejtőzni.

13. *Öröm.* Igen nemes városból származom.

14. *Értelem.* Jobbnak tartanám, ha a hazádat ismernék meg általad, mint azt, hogyha téged ismernek a hazád révén. Hacsak nem ragyogsz te magad is, hazád ragyogása mellett úgyis árnyékban maradsz. Sokaknak, akik a nagyváros ragyogó csillagai közt ismeretlenek voltak, egy kis porfészekben aztán mégis sikerült feltűnniük.

15. *Öröm.* Messze földön ismert a városom.

16. *Értelem.* Egy ország maga is dicső, és a te dicsőségedből is háramlik rá. Bármi nagy dolgot viszel véghez ugyanis, az először valamiféleképpen a hazád dicsőségére válik. Themisztoklész² esett meg, hogy hírnevét valaki a szülővárosa, Athén dicsőségének akarta tulajdonítani, s erre ő egy ily jelentős férfiúhoz illő módon meg is felelt. Ez pedig úgy történt, hogy amikor ez az ember, aki egy semmiről sem nevezetes, eldugott kis szigeten, Szerfoszon született, azt terjesztette, hogy Themisztoklész nem a saját, hanem a hazája dicsősége tette híressé, a nagy hadvezér ekképpen válaszolt: „Nem lennék dicstelen akkor sem, ha Szerfoszon születtem volna, de te akkor sem lennél dicső, ha Athénban születst.” Nem hazája dicsőségében, hanem saját erényességében bízott ugyanis, s így férfihoz illőbben cselekedett, mint Platón, noha ez utóbbi volt nagyobb filozófus. De nagy embereknek is lehetnek nagy s megmagyarázhatatlan hibái: az övé például az, hogy a többi között nagy sikerét s hírnevét is a hazájának tulajdonította. Hogy megismerd e nagy férfiú jellemét erről az oldaláról is, elárulom, hogy azt mondja, sok dologért hálás, s azt is megmagyarázza, kinek mely adományért tartozik hálával.³

Először is hálát ad a természetnek, amiért embernek teremtette, s nem néma állatnak; hogy férfinak, és nem nőnek; hogy görögnek és nem barbárnak; hogy athéninek és nem thébainak; s végül,

¹ Verg. *Aen.*, VI, 784.

² Vö. Cic. *De sen.*, III, 8; Platón, *Az államról*, I, 329e (A jegyzetekhez Rawski-kiadását használtam, l. C.H. Rawski, *Petrarch's Remedies for Fortune Fair and Foul*, Bloomington-Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1991, 5 voll.)

³ Vö. Lact. *Div. inst.*, II, 19.

hogy Szókratész korában, s nem más korban született, így tudniillik van, akitől tanulhat, akit követhet. Láthatod, hogy azon dolgok között, melyek örömmel és büszkeséggel töltik el, felsorolja athéni származását is. Talán kíváncsi vagy, mit fogok mondani erről. Én azonban, noha csak egy dologról kezdtünk el beszélni, ha már szóba jött e híres férfiú, azt fogom elmondani, hogy Platónnak erről az egész kijelentéséről mi volt mások véleménye, s mi az enyém. Jó néhány olyan híres és ékesen szóló szerzőről tudok, akik habozás nélkül állítják, hogy soha senki nem mondott ennél nagyobb butaságot, s én az ő véleményüknek, ahogy mondani szokás, csaknem a sarkára lépek. Mert kérdelem én, miért kellene ezeknek a dolgoknak örülni? Kérdezem: és ha barbárnak vagy nőnek született volna? Vajon nem múlt-e felül sok barbár nem egy görögöt az erény s a képességek tekintetében? Vajon nincsenek-e olyan nők, akik jó néhány férfinál különbek akár a cselekedeteikkel szerzett dicsőség, akár a művészetekhez való tehetségük révén? S végül mi történt volna, ha ökörne, vagy számrának születik? Mi köze volna akkor ahhoz a Platónhoz, akiről most beszélünk, s aki akkor nem Platón lenne, hanem az, aminek a természet megteremtette? Nem véletlen, hogy elhipte a püthagoreusok nem épeszű tanait, köztük azt, hogy a lélek egyik testből a másikba vándorol, aminél nagyobb ostobaságot, égbekiáltóbb arcátlanságot nemhogy egy filozófus, de egyetlen ember sem állított; semmi sem mond ellent ennél inkább az igazságnak és a kegyességnek, nincs semmi, ami jobban sértene a hívő ember fülét. És a többi dolog? Tán oly híres az, aki Athénban születik, hogy senki más, legyen az bármely más hely, akár Théba szülötte, ne lehetne ugyanolyan híres? Tán Homérosz, Püthagorasz, Démokritosz, Anaxagorasz, Arisztotelész, és még sokan mások, akik nem Athénban születtek, ne lettek volna híresek, nem kevésbé, mint azok, akik Athénból származtak? S hogy megálljak a thébaiaknál, akiket a görögöknek szokása lenézni, talán nem Thébában született Pindaros, aki az utolérhetetlen Flaccusnak, saját bevallása szerint, példaképe volt?⁴ Ha pedig a tettek nevezetességét nézzük, Liber atya és Herkules annyira híres volt, hogy még Nagy Sándor is, aki csaknem minden halandó dolgot semmibe vett, ezt a kettőt, mint olyanokat, akik a lehető legnagyobb dicsőségre tettek szert, követendő példaként állította maga elé. S ha mind a két dolgot vesszük, tán nem a thébai Epaminondas⁵ jut-e rögtön eszünkbe, s rémlik fel szinte a szemünk előtt, a legnagyobb filozófus és a legnagyobb hadvezér, aki az összes görög egybehangzó ítélete szerint a legelső mindenki közül, aki valaha élt? Ő az, aki a spártaiakat szinte teljesen elpusztította, s Platón athénijait is akkorra rettegésben tartotta, hogy a halála után, mintha a legnagyobb terror alól szabadultak volna fel, eltunyultak a nagy fényűzésben. S ki tudná összeszámolni, hány ezer tunya, ostoba férfi volt Athénban, amíg még Thébában uralkodott?

Nem azért kellene hálát adnia tehát, hogy Athénban jött a világra, hanem hogy ilyennek, amilyen, vagyis ilyen jellemmel, ilyen értelemmel született; hálás lehet, hogy mind szülei igyekezete, mind a körülmények szerencsés összejárása folytán tanulhatott, s így minden jóra fogékonyá vált. Egy ily tudós férfiúhoz ez illene, Istennek kellene hálát adnia, akitől mindezt kapta, nem Szókratésznek, nem Athénnak, hisz nem tudhatjuk, csak sejtésünk lehet arról, hogy az ő iskolájában, vagy az egész városban hány oda nem való, buta ember is volt. A városról nem beszélek, de az iskolában tanult többek között Alkibiadész és Kritiasz is, előbbi saját hazájának ellensége lett, a másik a legkegyetlenebb zsarnok, s hogy nekik mit tanított Szókratész, azt mondja el maga Platón, s így lássa be, mily haszontalan dolog, ha az evilági tanító saját tanításait prédikálja a tanulóknak, hacsak nem az égi Tanító ihleti meg, aki nélkül Szókratész soha meg sem szólalhatott volna, noha – úgy mondják – egy hazug isten kinyilatkoztatása tette meg őt a legbölcsebb emberré, s szálnalmas módon mégsem tudott szabadulni két zsémbes vénasszonytól (maga vagy más mentesse csak ezt az ilyen-olyan dolgot). De ezt s a többi csak mellékesen mondtam el, a lényeg az, hogy szerettem volna, ha tudod, Platón, ez a nagy férfiú is kérkedett dicső hazájával. Nem azért, hogy nagy elődödet pajzsként tartva magad elé próbáld kimagyarázni ezt a tévedésedet, hanem hogy gondosan kerüld el, mert sokszor látom, hogy nagysága előtt még ebben is hajlamosak meghajolni a legkiválóbbak is.

17. *Öröm*. Szülővárosomnak, ahol élek, messze kiterjednek a határai.

18. *Értelem*. Sok kényelmetlenséggel jár nagyvárosban élni: messze van a templom, messze a fórum (annak a lélek látja kárát, ennek a test), messze vannak a mesterek, a barátok. A távolság ez

⁴ Hor. *Carm.*, IV, 2, 1-4.

⁵ Vö. Cic. *De orat.*, III, 34, 139.

utóbbi esetben a legnagyobb hátrány, hisz meglátogatni őket bajos, nem meglátogatni pedig udvariatlanság. Hallgasd, mit mond erről Flaccus: *Betegen vár látogatásra Quirinus/ dombján ez s az Aventinus végében a másik.*⁶ Akárhogyan döntesz is az úticélt illetően, úgy rendezd el otthon a dolgaiddat, mintha idegen földre utaznál, mert nem lehet tudni, mikor térsz vissza, vagy visszatérsz-e egyáltalán, s a visszatérés is veszélyes, főleg ha még az utat is elvételed. Jobb, ha iránytűt használsz: erre ez van közelebb, ahhoz az az út vezet, erre a kúriát, arra a színházat kerülöd el, így a fürdőt, úgy a hentest. A város e szírtjei között (s még van belőlük ezernyi más) hajózva igyekszel otthonod felé, ami mintha csak egy másik bolygón lenne, alig hiszed, hogy odaérsz valaha is. Azt is Flaccusnál olvashatod, hogy Philippus, a szónok *azt panaszolta: az út a forum s a carinai domb közt/ hosszú, s agg kora folytán meg kell állnia gyakran.*⁷ Egy kisvárosban nincsenek ilyen gondjaid, bárhová akarsz menni, közel van.

19. *Öröm.* Egy kisebb városból egy nagyon nagyba költöztem.

20. *Értelem.* A védett öbölből önszántadból kihajózni a nyílt tengerre nagy vakmerőség, még akkor is, ha jól végződött a dolog. Ezt tette a Claudius-család is, akik Sabinumból költöztek Rómába, Marcus Cato Tuscumból, Marius és Cicero pedig Arpinumból ment oda, az ő sorsuk szerencsésen alakult. De hol vannak ma ilyen férfiak? Nem jár jól az, aki ritka kiválóságok példáját szeretné követni. De ha már eloldottad a kötelet, minden erőddel azon légy, hogy helyt állj a nehézségek közepette, a hullámok hátára emelkedj, s tartsd az irányt. A városban sok jó ember példája fog ösztönözni az erényességre. Lesznek majd, akiket követni akarsz a dicsőségben, lesz, ahol gyakorolhatod magad, ahol hozzád hasonlókkal mérkőzhetsz meg a dicsőségért, és szégyellni is fogod magad ennyi tanú jelenlétében. Sokakkal megesik, hogy amit a lélek ereje nem ad meg, meghozza a szégyen ereje, s a lelki restség legyőzésében többet ér el egy megfigyelő, mint maga az erény. Azok mellett, akiket az előbb említettem, ott van Numa Pompilius, aki Curesből, Seneca aki Cordobából, Severus, aki Leptisből, s még sokan mások, akik más helyekről származtak, s mindnyájan nagy emberekké váltak volna szülővárosukban is, de Rómában lettek igazán nagyok, az erényességben való versengés révén, sok más jeles férfiú példáját követve. Törekedj tehát arra, hogy elköltözésed egyetlen haszna ne vesszen el, nehogy semmi más következménye ne legyen rád nézve, mint hogy új városod fényességében mindenki szeme láttára megmutatkozik pórésséged.

I. 15. De patria gloriosa

1. *Gaudium.* Gloriosa in patria natus sum.

2. *Ratio.* Plus negotii habes ut in lucem venias. Fulgent minutiora etiam astra per noctem, et Bootes ad solis radios hebet et Lucifer.

3. *Gaudium.* Clarissime patrie civis sum.

4. *Ratio.* Bene si virtutum hospes, vitiorum hostis. Fortune enim est illud, hoc tuum.

5. *Gaudium.* Patria michi felix ac nobilis est.

6. *Ratio.* Refert qua nobilitate. Hanc numerus incolarum, hanc insignis opum magnitudo, hanc spectata fertilitas, hanc situs ipse nobilitat, salubris aer, clari fontes, mare proximum, tuti portus, opportuni amnes. Nobilis patria vulgo dicitur vini ferax, olei, frumenti, frequens armentis ac gregibus, auri scatebris et argenti. Bonam terram dicitis ubi fortes equi, ubi pingues boves, ubi teneri hedi, ubi dulcia demum poma nascuntur; ubi autem boni viri, id nec queritis quidem nec quesitu dignum ducitis: extimatores egregii! Atqui summa patrie laus sola virtus est civium. Recte ergo Virgilius gloriam ac

⁶ Hor. *Epist.*, II, 2, 68-69. (Muraközy Gyula ford.)

⁷ Hor. *Epist.*, I, 7, 48-49. (Urbán Eszter ford.)

felicitatem cum describeret Romanam, nihil horum ad que sola respicitis dignatus attingere, unam urbem et imperii magnitudinem atque altitudinem attingit animorum. Felicem denique prole virum dixit; ea est enim vera urbium felicitas, vera nobilitas.

7. *Gaudium*. Preclara civibus bonis patria est.

8. *Ratio*. Quid si tu obscurus? Quid si claritas ipsa te prodeat eque latebris eruet et in apertum trahet? Promptius in luce notaberis.

9. *Gaudium*. Famosissima est patria.

10. *Ratio*. Non tam infamis esset Catilina nisi tam famosa in patria natus esset. Gaio etiam et Neroni alter infamie acervus imperium accessit et mundi: natos in vertice fortune favor extulit, quo latius noscerentur.

11. *Gaudium*. Nobilissima in patria vivo.

12. *Ratio*. Multorum aut contemptui patens aut invidie: sine altero in magna urbe vix vivitur. Illud tutius, hoc clarius malum, utriusque autem hec ipsa quam predicas natalis soli nobilitas causa est. Tot inter oculos nulle sunt latebre.

13. *Gaudium*. Notissima ex patria sum.

14. *Ratio*. Malim per te patria quam tu propter patriam notus sis. Nisi vero per te fulseris, quid tibi lux patrie preter tenebras allatura est? Multos habuit claritas magne urbis obscuros, quos abunde claros parvi ruris obscuritas habuisset.

15. *Gaudium*. Inclita michi patria est.

16. *Ratio*. Est que suas sibi laudes habeat tuasque participet: quicquid bene gesseris, prima quodammodo patrie laus erit. Fuit qui Themistoclis gloriam Athenis ascribere niteretur, qui plane pergraviter et ut talem virum decuit respondit: cum enim sibi Seriphi anguste et ignobilis insule quidam incola inter iurgia obiecisset non eum sua, sed patrie gloria clarum esse, «Neque hercle», ait, «aut ego obscurus si Seriphius, aut tu si Atheniensis clarus esses»: non splendori patrie, sed virtuti proprie fidebat, virilius plane quam Plato, maior licet ille philosophus. Sed existunt interdum in magnis etiam ingeniis magni et mirabiles errores; is ergo inter cetera magne sue felicitati claritatem patrie ascribebat. Ut enim totum noris hac in parte excellentis viri animum, aiebat Plato se pro multis gratias agere; recte id quidem, modo intelligat cui quibusve pro donis gratie sint agende: ille vero nature gratias agebat primum quod hominem eum et non mutum animal, quod marem et non feminam, quod Grecum et non Barbarum, quod Atheniensem et non Thebanum, denique quod etate Socratis, non alio tempore genuisset, ut scilicet esset a quo doceri posset atque instrui. Vides inter gratulandi gloriandique causas ut Atheniensem quoque ponat originem. Quid hic dicam, forsitan expectas. Ego vero, etsi de hoc uno sermo sit institutus, quando tamen tanti viri mentio incidit, quid de hoc toto illius sermone et aliis sit visum et michi etiam videatur dicam simul. Scio quosdam claros ac disertos viros incunctanter asserere nichil unquam ab aliquo esse dictum delirius, quorum in sententiam quin, ut dici solet, eam pedibus parum abest. Nam quid, queso, attinet his gaudere? Quero enim: quid si barbarus, quid si mulier natus esset? An non multi barbari multis Grecis et virtute et ingenio meliores extiterunt? An non femine aliquae et rerum gloria et inventionum artium quibuslibet viris optabiliores? Quid denique si bos, quid si asinus nasceretur? Quid ad hunc ipsum de quo loquimur Platonem, qui iam non Plato esset, sed id potius quod natura parens edidisset? Nisi forte pythagorice credebatur insanie, e corpore in corpus animas commigrare, quo nichil unquam certe stultius, nichil impudentius, non dicam a philosopho, sed ab homine dictum fuit, nichil magis veritati dissonum ac pietati, nichil demum a quo religiose aures magis abhorreant. Quid deinde? An Atheniensem nasci clarum adeo, ut non eque clarum esse posset alibi, Thebis etiam, natum esse? An non Homerus et Pythagoras ipse et Democritus et Anaxagoras et Aristoteles et mille alii alibi quam Athenis nati clarique habiti, non minus quam qui nati sunt Athenis? Ac ne a Thebis abeam, quas spernere Graii solent, an non, si ingenium queratur, Thebis natus est Pindarus, quem imitatione prorsus inaccessibilem Flaccus ait? si rerum claritas gestarum, Liber pater atque Hercules tam famosi, ut Alexander Macedo contemptor omnium ferme mortalium illos duos ut

altissimum atque ultimum signum glorie sibi proponeret imitandos? Sin utrunque, nonne recenti memoria et pene ante oculos erat Thebanus Epaminondas summus philosophus, summus dux Grecorumque omnium recto sub iudice omnis evi princeps? Hic est qui Lacedemones pene funditus evertit et Athenienses Platonis sic exterruit, ut eo mortuo, quasi summo terrore liberati, illico se in luxum ignaviamque resolverent. Quo adhuc etiam apud Thebas florente, quot Athenis inertium et stultorum milia fuerint quis facile animo metiatur? Non igitur quod Athenis, sed quod talis natus esset ac genitus, hoc est tali ingenio talique animo, tali denique et parentum indulgentia et rerum temporalium facultate ut erudiri posset et ad omne bonum opus institui, gratias agere decuit tam anxie doctum virum illi Deo qui hec ei dederat, non Socrates, non Athene, cuius in schola et in qua urbe quot et iniqui fuerint et indocti opinari promptius sit quam nosse. Et ut urbem sileam, habuit schola illa inter multos Alcibiadem et Critiam, illum patrie hostem, hunc sevissimum tyrannorum, quibus quid preceptor Socrates contulerit Plato ipse respondeat, vel sic intelligens quam inane est quod terreni doctrina preceptoris discipulorum auribus instreperet, nisi gratia magistri celestis aspiaret, sine qua nichil omnino Socratem potuisse fatendum, quanquam Dei mendacis oraculo, ut predictum est, sapientissimum iudicatum, inter duas tamen simul uxores procacissimas anus — ipse vel alius quantumlibet rem excuset — ineptissime conversatum. Sed hec et reliqua incidenter, preter unum illud quo Platonem talem virum hac eadem vanitate gloriose patrie implicitum fuisse cognosceres, non ut magni comitis clipeo tuum tegas errorem, sed ut accuratius illum vites cui succubuisse summa etiam cernis ingenia.

17. *Gaudium.* Ampla in patria vitam ago.

18. *Ratio.* Multa sunt ample urbis incommoda: distat templum, distat forum — illud animo nocet, quod corpori —, distant opifices atque amici, qua quidem nulla durior distantia, quos laboriosum visere, negligere inhumanum; audis ut de hoc queritur Flaccus: *cubat hic in colle Quirini, hic extremo in Aventino, visendus uterque.* Quocunque ire decreveris, ceu peregre profecturus domui tue dispone, quando et an redeas incertum et ipse reditus cum labore est, sepe etiam cum errore; ferro ac magnete iter agitur: hac eas facilius, hac rectius, hac curiam, hac theatrum vites, hac balneum effugas, hac macellum. Hi et mine alii sunt urbium scopuli, inter quos navigans domum tuam quasi alterum orbem petis, vix te ad illam perventurus sperans. Et hoc quoque apud ipsum Flaccum legis, ut Philippus orator, domum *dum redit foro, nimium distare Carinas iam grandis natu queritur.* He parvo in oppido molestie cessant omnes, quicquid queritur iuxta est.

19. *Gaudium.* E parvo oppido in immensam urbem commigravi.

20. *Ratio.* E tranquillo portu procellosum sponte pelagus ingredi temeritas est, nec minor ideo quia leti eventus. Fecit hoc tamen et gens Claudia e Sabinis Romam petens, e Tusculo Marcus Cato, ex Arpino Marius ac Cicero successitque feliciter. Sed ubinam tales viri? Non tuto quidem in exemplum trahitur quicquid raris et summis ingeniis attemptatum est. Postquam tamen solvisti funem, omni studio inter difficultates enitere, inter alta consurge, consilio ceptum regens; quod hic boni dixerim, plures erunt ad virtutes stimuli. Erunt forte quos ad gloriam sequi velis, erit ubi te exerceas, ubi cum paribus possis de laude contendere pudebitque testium tantorum. Multis sepe quod vis animi non dabat, contulit vis pudoris, et ad ignaviam profligandam sepe plus spectator valuit quam virtus. Et hi hercle quorum proxime memini et accitus Curibus Numa Pompilius, Corduba profectus Seneca Leptique veniens Severus multique alii ex illis locis, ubique futuri magni viri, ut aliquanto maiores Rome essent emulatio virtutis et illustrium copia exemplorum prestitit. Stude ergo quod unicum bonum est in hac tua commigratione ne pereat, neu nil aliud migrando quesieris quam ut te coram pluribus nove patrie fulgor nudet.

MAKAI MELINDA

AZ INDIAI DÉMONÖLŐ ISTENNŐ KULTUSZÁNAK TÖRZSI ELŐZMÉNYEI, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A SZÓRA TÖRZSRE

Az istennőkultusz hagyományrendszerében nagy szerepe van a papok propagandatevékenységétől függően vagy attól függetlenül alakulni tudó és hosszú ideig fennálló, sokszor a mai hinduizmusban csak marginális szerephez jutó olyan istennőaspektusoknak, melyek a vallástörténeti hagyományban ugyan bizonyíthatóan kikövetelték a maguk helyét, azonban törzsi eredetük lévén mára sem simultak nyomtalanul a hinduizmusba. Így rajtuk keresztül tetten érhetők nemcsak az ókori és középkori törzsi vallásosság elemei, hanem a papoknak az integrálásukra vonatkozó kísérletei is. A hinduizáció fogalmával körülírt folyamat olyan példát szolgáltat a szórák esetében, amely nem egyszerűen a hindu papok propagandatevékenységét bizonyítja, mellyel saját vallásukat terjesztették ki India más kultuszaira, hanem azt is megmutatja, hogy a törzsi hitvilágból hogyan kerültek át olyan elemek a hindu rítusokba, melyek máig a kultusz részét képezik.

Az indiai *Durgā* istennő

Az ind mitológiában az istennőnek (*Devī*nek) számos neve van eredete, tulajdonságai, tettei és más istenekkel való viszonya alapján. *Durgā Śiva* hitvese és egyszerre *śaktija*, teremtetője is. Arra hivatott, hogy megóvja a világot a démonoktól, ebben a minőségében időről időre megtestesül, ő az istennő haragvó formája. Nevének jelentése: 'nehezen megközelíthető', főnévként pedig 'erőd'-öt jelent. Nevét egy *Durga* vagy *Durgama* nevű démon legyőzésekor kapta, a *durga* szó nőnemű megfelelője a *Durgā*. Alakja jórészt a nem árja népektől eredeztethető. Az Istennő haragvó, illetve pusztító manifesztációi közül legnépszerűbb és legelterjedtebb a *Mahiṣa* 'bivaly' nevű demont legyőző formája, melynek nyomán őt *Mahiṣāsūramardīnī*nek, vagyis a 'bivalydémon elpusztítójá'-nak nevezik.

Ezt a mítoszt több *purāṇa* is feldolgozta. A *purāṇa* szó jelentése 'ősi, régi'. Az érintett *purāṇákról* és a műfajról később lesz szó. Előljáróban annyit, hogy a számunkra legfontosabb *Mārkaṇḍeya-purāṇát* a korai *purāṇák* közt tartják számon. A kutatók általában megegyeznek abban, hogy a 3–5. században keletkezett. Ennek 13 fejezetét önálló műként olvassák és használják a vallásos gyakorlatban a mai napig,¹ címe: *Devīmāhātmya*, azaz 'Az istennő magasztossága'. Ezt a feltételezések szerint a késői 5. korai 6. században illesztették a *purāṇába*,² de ikonográfiai elterjedésével és a szövegek vizsgálatával bizonyítható, hogy tartalma csak a 8. században vált közismertté. A mű *Durgā* legjellemzőbb, harcoló aspektusának állít emléket: három mítoszt tartalmaz.

A szövegben a mítosz szerint a *devák* 'istenek' seregét egy évszázadig tartó harc után az *asurák* 'démonok' legyőzték. A mennyből kiűzött istenek csapatai a halandókhöz hasonlóan a földön vándoroltak. Mindannyiuk királya *Mahiṣāsura*, a bivalydémon lett. A legyőzött istenek közül harmincan ezután *Brahmā* vezetésével *Śiva* és *Viṣṇu* isten elé járultak oltalomért, és elbeszélték nekik a *devák* legyőzését. *Śiva*, *Viṣṇu*, *Brahmā* arcát a harag lángja borította be, majd a többi isten arcáról is

¹ Lásd erről bővebben: Thomas B. Coburn: *Devī-Māhātmya. The Crystallization of the Goddess Tradition*. Delhi 2002⁴. 59–63.

² Indira S. Aiyar: *Durgā as Mahiṣāsūramardīnī. A Dynamic Myth of Goddess*. New Delhi 1997. 243–244.

a harag heve nagy izzás formájában, „*lángoló hegyként*” sugárzott. A fényesség a három világot is áthatva egy ragyogó növé állt össze. Testrészei az egyes istenek fényességéből lettek, majd az istenek saját fegyvereikkel szerelték fel. Az istennő nevetésére az *asurák* felfegyverkeztek és megindultak ellene, de seregeikkel sorra elbuktak a véres harcban. Végül *Mahiṣasura* saját bivalyformájában avatkozott a harcba. A dühöngő *asura* a harcban különböző alakokat vett fel, majd az istennő nagy kardjával lefejezte és leterítette. Az istenek ezután dicsőítették az istennőt.

Egyik neve, *Vindhyavāsini* 'Vindhja-hegységben lakó' az istennő lakhelyére, eredete lehetséges helyére utal. Következésképp alakját gyakran kapcsolatba hozzák az itt lakó törzsekkel: többek között és elsősorban a szórákat, illetve még a pulindákat említik a kultuszban meglévő húsevés, alkohol és a véres áldozatok kapcsán, melyeket az árják különösképpen szennyezőnek tartottak. A szórák *Kālī*-nak, az istennő másik haragvó aspektusának emberáldozatot is ajánlottak.³ *Durgā* hatásállata az oroszán: a szórakon kívül egész Indiában sehol máshol nem társítják hozzá a pávát: e különös társítás keltette fel először a figyelmemet, vizsgálatom során azonban kibontakozott a kultusztörténet korai szakasza is, melyben a törzsi vallásosságnak meghatározó szerepe volt.

Ma a szóra (más néven *Saora*, *Śavara*, *Śabara*) törzs Orissza állam Ganjam és Koraput, illetve Ándhra Pradés Srikakulam körzetében él, de kisebb számban jelen vannak Nyugat-Bengálban, Madhya Pradésben, Bihárban, Maháráshtrában.⁴ Elnevezésük vagy a szkíta *sagar* 'fejsze', vagy a szanszkrit *śabara* 'hegylakó, barbár, vad' szóból eredeztethető.⁵ A szóra nyelv az ausztróázsiai nyelvcsalád munda ágához tartozik. Az 1960-as adatok⁶ szerint 650.000-en voltak, az 1981-es népszámlálás szerint már csak 370.000-en.⁷

Az Orisszában élő munda törzsbeli szórák közt a legmegbecsültebb sámánok (*kuranok*) a temetési szertartások vezetői, akik közt sok nő is van. A halott számára csatornaként szolgálnak, rajtuk keresztül az elhunyt az ittmradottakkal beszélhet. E sámánok, akik közül a legtöbb nő, erejüket egy hindu *kṣatriya* férfival az alvilágban kötött házasság révén szerzik.

A halottak haláluk után túlvilági földekre vándorolnak, ki-ki aszerint, milyen halált szenvedett el, illetve ki vagy mi volt halálának okozója. Egyik túlvilági földjükre a himlőben elhunytak kerülnek. A himlő istennőjét (*Rugaboit*) a síkvidékeken lakó szórák maguk is *Durgā*-val azonosítják. A himlő által okozott pöttyök a pávafojtyszerű tünet révén pávatollas mágiát hívnak életre: vagyis az azonosítás alapját a hasonlóságon alapuló mágia szolgáltatathatja – így lesz az istennő állata a páva, amit „hindu szemüvegen át” *vāhanā*-nak, vagyis hatásállatnak értelmezhetnénk – de hogy nem hatásállatról van szó, az a későbbiekben kiderül.

Jelenlegi pantheonjukban *Durgā* mint istennő nem szerepel, fő istenségük a Napisten, a szórák különböző csoportjainál más-más néven találkozunk vele. *Durgā* valószínűleg azért kaphatott mégis saját túlvilági földet, mert a himlő gyakori és rendkívül gyorsan fertőz.

A halál után az elhunyt *sonummá* válik. Vitebsky szerint a *sonum* szó fordítására legmegfelelőbb szó az *emlék*, t.i. az én emlékem valaki másról, melynek révén jelenlegi állapotomat nemcsak múltbéli állapotom befolyásolja, hanem más emberé is. Minden betegséget és halált

³ D. C. Sircar: *The Śākta Pīṭhas*. Delhi 2004⁴. 20; David Kinsley: *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi 1987. 99–100. 117; R. G. Bhandarkar: *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. Post-Graduate and Research Department Series, No. 17., 1982. 205–206.

⁴ K. S. Singh: *The Scheduled Tribes*. New Delhi 2003³ (First published in 1994.) 1051.

⁵ Edgar Thurston: *Castes and tribes of Southern India*. Madras 1909. 305.

⁶ Christoph von Fürer-Haimendorf: *Tribal problems in India*. In: *Tribe, caste and religion in India*. Ed. by Romesh Thapar. New Delhi 1977. 47.

⁷ Singh: i. m. 1052.

valamilyen módon az adott személy lelkének megevése által egy *sonum* okoz. E *sonum*nak kettős szerepe van: megtámadja, de fenntartja és óvja is az élőket.⁸

Himlőistennők

Rugaboi 'foltos nő/folt-nő' az egyik hegyi hindu *sonum*, akit a szórák *Durgāval* vagy *Thakuranival* azonosítanak.⁹ Hozzá kapcsolják a *rogot*, vagyis a szárított borsót, amely mint a páva, *rige*, vagyis 'foltos'. Az Elwin könyvéből ismert, *Rugaboi*ról szóló néhány történet alapján kiderül, hogy ő volt az egyik bennszülött himlőistennő.¹⁰

Nevét a *rogonnal*, a vörös bagolyborsóval társítják, amely a himlő által okozott hólyagokra hasonlít.¹¹ A himlőfoltok *Durgā* pávája faroktollainak pöttyeire hasonlítanak.¹² A bagolyborsó foltos magvai, amelyeket a „himlőasszony” az áldozat testére hajít, hogy ott elvesse őket, a betegség hólyagjaiként csíráznak ki.¹³ A *Rugaboi* nevű *sonum Udengmarku* (jelentése: 'foltos páva köhögése') nevű aspektusában a tébécés köhögést okozza. Ő a páva birtokosa, vagy ő maga a páva. Ebben az esetben a tünetekkel való kapcsolódást a tébécés köhögés és a páva hangja közötti hasonlóság indukálja.¹⁴

Néhány szóra faluban szentélyt építenek *Drugasumnak*, aki azonos a hindu istennővel, *Durgāval*. Áldozatokat ajánlanak neki, hogy a járványok kitörését megakadályozzák, amelyeket feltevéseik szerint ő okoz.¹⁵ Hasonlóképp Bengálban létezik egy *Ral-Durga* nevű napisten. A középkori bengáli nyelvben a *raul* jelentése: 'Nap'. Ő leprát gyógyít, tehát a bőrbetegségért vagy annak gyógyításáért való felelősség az ő esetében is jelen van, a *-Durga* szuffixumnak pedig több oka lehet, számomra a legvalószínűbb az, hogy az istennő hímnemű párja vagy kétnemű isten, hiszen a népi kultúrában általános tendencia volt, hogy a férfi istenségeket átváltoztatták nőivé.

Thakuraniról, akit Elwin a hindu himlőistennőnek nevez, ő maga azt írja, hogy kiszorította a szóra isteneket: *Lurniboit* és *Rugaboit* a nyilvános figyelem középpontjából.¹⁶ A sámán a szertartás során mindent végrehajtott, amit az istennő óhajtott, és vörös jelet is tett rá, tekintettel arra, hogy *Thakurani* hindu.¹⁷

Az Ándhra Pradés Górávári körzetében élő *Koyik*, ha *Śitalā Mātāt* vagy *Mariammát*, a tamil és a bengáli kolera- és himlőistennőket akarják kiengesztelni, pávatollakkal díszítik azok nyakát. *Śitalā* a himlő okozója vagy elhárítója. Neve 'hideg'-et vagy a himlő keltette magas lázra utaló 'didergés'-t is jelent. Egyike a hét betegséggel asszociált istennőnek. Hitvese a démon *Jara*, a 'láz'.¹⁸ A beteg a magas láztól forró; ezt az istennő által okozott tüzet kell lehűteni vagy a beteg legyezésével, vagy az istennő képmásának vízzel való leöntésével: a kettő funkciója ugyanaz, hiszen a betegség okozója ekkor a beteg testében van. *Śitalā* agyagképmását a nők öntözik, így hűtik a betegség áldozatait, akiknek útilapun kell feküdniük, és csak a korábban *Śitalā* képmására öntött vizet szabad meginniük.¹⁹

⁸ Piers Vitebsky: *Dialogues with the dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India.* Cambridge 1993. 6; 13–14.

⁹ Vitebsky 1993: i. m. 51.

¹⁰ Verrier Elwin: *The religion of an Indian tribe.* Bombay 1955. 286–287.

¹¹ Elwin: i. m. 286.

¹² Vitebsky 1993: i. m. 74.

¹³ Vitebsky 1993: i. m. 130.

¹⁴ Vitebsky 1993: i. m. 51.

¹⁵ Elwin: i. m. 101.

¹⁶ Elwin: i. m. 124.

¹⁷ Elwin: i. m. 289–290.

¹⁸ John Stratton Hawley: *The Goddess in India.* In: Devī. *Goddesses of India.* Ed. By John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff. Delhi 1998. 12.

¹⁹ Margaret and James Stutley: *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.–A.D. 1500.* London and Henley 1977. s.v. *Śitalā*.

Jyeṣṭhā dél-indiai istennőt (öt ismerjük ma *Śitalā* néven), Bengálban, Orisszában, Gudzsarában is tisztelik. A *Linga-purāṇa* 2. könyvének 6. fejezete írja, hogy *Viṣṇu*, a világ ura megtévesztésül alkotta meg ezt a kettős világot:²⁰ *Jyeṣṭhā* tiszteletének nem elfogadott hindu, egyszersmind szektáriánus voltát egy mítosz is megerősíti, melyben *Jyeṣṭhā* *Viṣṇu*hoz fordul tanácsért. Férje ugyanis az alvilágban keresett maguknak lakhelyet, miután *Jyeṣṭhā*nak nem volt maradása sem megszentelt helyen, sem ott, ahol a *Vedákat* recitálták (2, 6, 8–76). Míg férje az alvilágban volt, *Jyeṣṭhā* *Viṣṇu*hoz folyamodott oltalomért: „*Védtelen vagyok, gondoskodj rólam!*” (2, 6, 83). *Viṣṇu* azt válaszolja neki:

Akik a büntelen Rudrát, Śívát, Śarīkarát, Nīlahitát, Ambát, Haimavatīt, a világok szülőanyját és az én híveimet szídalomazzák, azok vagyona a tiéd. Akik pedig Mahādevát megvetve nekem áldoznak, ostobák, szerencsétlenek, még ha híveim is; az ő vagyona is a tiéd. Az ő [Mahādeva, vagyis Śiva] parancsa által én és Brahmā is kegyből tevékenykedünk örökké.
2, 6, 85–87

Ezek után azonban látva *Jyeṣṭhā* pusztítását, még *Viṣṇu* is a *Rudra*-mantrát mondogatja (2, 6, 90).

A szóra törzs az ind irodalomban

A következő rövid történelmi áttekintés már konkrét adatokat szolgáltat arra vonatkozóan, hogy mikor és hol történt az a változás, amely egyfelől a szórák hitvilágába belépő *Durgā* alakjára vonatkozik, másfelől pedig bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a szórák istennőkultusza máig tartó hatást gyakorolt a hinduizmusban meglévő *Durgā*-kultuszra.

Számos ókori forrás ír a szórákról, többnyire azonos tartalommal. A *Ṛgveda* nem kifejezetten a szórákat említi, viszont beszél *dasyuk*ról (pl. 6, 60, 6; 7, 5, 6; 7, 9, 4; 7, 19, 4), akik Roy szerint a *kolok*kal azonosak, utóbbiakat a szanszkrit irodalom sok helyen együtt említi²¹ a *bhilek*kel. A *kolok* is az ausztróázsiai nyelvcsaládhoz tartoznak, éppúgy, mint a *mundák*, és a szórákhoz hasonlóan ők is Madhya Pradésben, Mahārásztrában és Orisszában élnek, szintén hűsevők, és alkoholt is fogyasztanak.²²

Azt is megtudjuk, hogy a *mundák* és szövetséges törzseik hadat viseltek az árjakkal.²³ Az *Aitareya Brāhmaṇa*, amely i.e. 800–600 között keletkezhetett, más törzsekkel, a *dasyuk*kkal, *andhrá*kkal, *pulindá*kkal, *pundrá*kkal és *mūtibá*kkal együtt említi a szórákat. (A *pulinda*, *niśāda* és *kirāta* törzsek nevét sokszor szinonimákként használják a művek, de őket mint az árja területek szomszédait említik.²⁴) A mű azt írja, hogy *Viśvāmitra*nak száz fia volt. Ötven idősebb volt *Madhuchandasná*l, ötven fiatalabb. Az ötven idősebbnek nem tetszett, hogy *Viśvāmitra* *Śunaḥṣepát* tette meg örökösének, mire *Viśvāmitra* megátkozta őket: utódjaikat a világ végére száműzte (*Aitareya Brāhmaṇa*, 7, 18, 1–2). Az így született népek közt sorolja fel a mű a szórák mellett a fent említett törzseket is. Ez a történet már jelzi az árják szórákkal szembeni megvetését.

A *Mahābhārata Śānti parvanjában* olvassuk azokat az előírásokat, melyek meghatározzák, hogy a *Śavará*knak, *Āndhrá*knak, *Pulindá*knak és más különböző népeknek, akik szintén a birodalom lakói voltak, hogyan kellene követniük a *dharmát*. A szöveg szerint szolgálniuk kell szüleiket, tanítójukat, az időseket, királyaikat. El kell végezniük a Védákban előírt kötelességeket és rítusokat, különböző áldozatokat kell végrehajtaniuk, és számos erkölcsi szabályt is be kell tartaniuk (12, 65, 13–22). Arra is utal az eposz, hogy ezeket a törzseket alantas életmódot folytatóknak tekintették (12, 65, 23). A műben a törzsi kérdés már társadalmi és szociális probléma: a szöveg szerint ugyanis meg kell

²⁰ Szó szerint: „világkettősséget”: *jaḡaddvaidhamidam cakre mohanāya jaḡatpatih* (*Linga-purāṇa* 2, 6, 3).

²¹ Singh: i. m. 555. *Kolok*: Tulsīdās: *Rāmacaritamānasa* c. középkori művében (1574).

²² Singh: i. m. 555–556.

²³ Elwin: i. m. 11–12.

²⁴ S. K. Tiwari: *Tribal roots of Hinduism*. New Delhi 2002. 235–236; Elwin: i. m. 1.

nekik tanítani az ország törvényeit és a jámborság eszményét – vagyis a megjelenő morális és ezzel együtt az etnikai probléma már nyilvánvaló.

A több mint 2000 éves *Nāṭyaśāstra* (28, 48) egy másik, szintén igen megvetett, kaszton kívüli törzsszel, a *caṇḍālākkal*, illetve a *dramiḍákkal* (dravidákkal) együtt említi őket, ám azt is írja, hogy ekkor a *śabara* szót több törzsre is alkalmazták: ezzel a névvel illették a faszénégetőket, vadászokat, a fa- és levélgyűjtögetésből élőket és magát az erdőlakók nyelvét is.²⁵ Plinius a *Naturalis Historia* 6. könyvében azt írja, hogy a szóra erős törzs volt, és a mai nevükön a *kolok* csoportjait is a nevük alatt emlegették. A mai Patnáától délre laktak, vad nép voltak, az erdőben és a dzsungelben vándorló életmódot folytattak.²⁶

Ptolemaiosz *Geographika Hüphégészisz* című művében (7, 1, 80) írja, hogy a szórák a Gangesz felé élnek, két városukat is említi – ezeket ma még nem azonosították.²⁷ A Ptolemaiosznál említett, gyémántban gazdag területen élő „*Sabarai*” Cunningham szerint Plinius „*Suari*” nevű törzsével azonos. Őket Cunningham a „*Śavara*” vagy „*Suar*” nevű törzsszel azonosítja, akik erdőkben és dzsungelekben éltek. Állandó lakhelyük nem volt, földjük déli irányban a *Pennār* (mai Penner) folyóig húzódtott²⁸ – éppúgy, mint *Aśoka* idejében (i.e. 273–237) a velük sokszor együtt emlegetett *pulindáké*.²⁹ Cunningham és Yule szerint ez a terület Közép-Indiában lehetett, *Sambalpūr* közelében.³⁰ A leírás szerint e törzs egy nagyobbaknak csak egy ága volt. McCrindle Ptolemaiosz művének elemzésekor megjegyzi, hogy Yule a törzs lakhelyét *Dōsarēnē* területére teszi,³¹ éppúgy, mint a *Rāmāyaṇa*.

Ramadas véleménye szerint a *Rāmāyaṇa*-ban a *Rāmát* segítő *Sugrīva* (ő *Indra* fia, aki ekkor mint az istenek királya szerepel) és a *vānarák*, vagyis 'erdőlakók', akik külsejükben félúton álltak a majom és az ember közt, a szórák és más velük szövetséges törzsek voltak.³² *Rāma* a tíz évnyi száműzetését egyébként Cshattisgarh területén töltötte, ahol szintén szórák éltek.

A *purāṇa* 'régi történet' néven összefoglalt könyvek mítoszokról, érdekes és tanulságos legendákról, az egyes istenek kultuszairól és ünnepeiről is írnak. A tanításokat a papok a *purāṇák* történeteinek keresztül adták át a tömegek számára. Ezek a történetek érdekességük, fordulatosságuk révén könnyen elnyerték azok tetszését.

Az i.sz. 3. századi³³ *Matsya*-³⁴ és a 400 előtt keletkezett³⁵ *Vāyu-purāṇa* a korábban említett művekhez hasonlóan a *pulindra* [sic!] nevű törzs (*Vāyu-purāṇa* 45, 124) lakhelyeként szintén a déli vidékeket,³⁶ és – valószínűleg rájuk gondol, mikor – a Vindhja-hegységet³⁷ nevezi meg lakhelyükül. A

²⁵ Manomohan Ghosh: *The Nāṭyaśāstra. A Treatise on Ancient Indian Dramaturgy and Histrionics. Vol. I.* Edited with an Introduction and Various Readings by Manomohan Ghosh. Manisha (First published in 1951), 1967². 329, 331.

²⁶ Elwin: i. m. 10. *Bimala Churn Law: Tribes in Ancient India.* Poona 1973². 172. *Alexander Cunningham: The Ancient Geography of India. I. The Buddhist Period, including the campaigns of Alexander, and the travels of Hwen-Thsang.* London 1871. 511.

²⁷ J. W. McCrindle: *Ancient India as Described by Ptolemy; Being a Translation of the Chapters which Describe India and Central and Eastern Asia in the Treatise on Geography Written by Klaudios Ptolemaios, the Celebrated Astronomer, with Introduction, Commentary, Map of India According to Ptolemy, and a Very Copious Index.* Bombay 1885. 173.

²⁸ McCrindle: i. m. 173.

²⁹ Law: i. m. 172, 175.

³⁰ Thurston: i. m. 305., *John Watson M'Crindle: Ancient India as Described in Classical Literature.* Westminster 1901. 198.

³¹ McCrindle: i. m. 173.

³² Elwin: i. m. 1955. 23.

³³ R. C. Hazra: *Studies in the Purāṇic Records on Hindu rites and Customs.* Delhi (First edition in 1940.) 1987. 31.

³⁴ A *Śavarákat* és a *pulindákat* déli vidéken lakóknak nevezi a mű: *dakṣiṇāpathavāsinaḥ* (*Matsya-purāṇa* 114, 46).

³⁵ Hazra: i. m. 15.

³⁶ *dakṣiṇāpathavāsinaḥ* (*Vāyu-purāṇa* 45, 124)

7. századi, vagy még korábbi³⁸ *Viṣṇu-purāṇa* harmadik és negyedik fejezete közé egy topográfiai listát illesztettek, melyet a *Mahābhārata Bhīṣma parvanja* tartalmaz. Ebben egy hosszú felsorolást találunk: a vad és kegyetlen törzsek között szerepel a *Vindhyapulaka* és a *pulinda* törzs is (2, 10, 60). Wilson az előbbi a *Vindhyamūlikák*kal hozza kapcsolatba, akik a Vindhja-hegység lábánál éltek, és amely törzset egyébként más puránák is sokszor emlegetik a déli törzsekről összeállított listáikban.³⁹

A 6. századi híres csillagász, *Varāhamihira* a *Bṛhat-saṃhitā*ban délkeletre teszi lakhelyüket, és a Vindhja-hegység lakói mellett külön megnevezi a *nagna* ('meztelen') és *parṇa* ('leveleket viselő') *śabarákat* (14, 10).

A történetíró *Bāna* által kb. 620-ban írott *Harṣacaritā*ban⁴⁰ már tetten érhető az a változás, amiről a *purāṇák* kapcsán szóltunk. Eszerint ekkor a szórák a Vindhja-hegységben már jelentős törzs voltak. Egy nap a király az erdőt járva egy leopárdbőrt viselő fiatal bennszülöttel találkozott. Haja a homloka fölött össze volt kötve egy kúszónövénnyel, homloka fekete volt, mint az éjszaka, fülbevalójában kristály csillogott. Széles mellkasát a folytonos íjhasználat megkeményítette. A bivalyok számára ez a *Durgā pūjā* utolsó napja volt⁴¹ – nyilván a bivalyáldozatra utal a mű. Ez a legkorábbi és leginkább kézzelfogható bizonyíték arra, hogy a *Durgā*-mítosz és a szórák istennőkultusza találkozott, amelynek következtében *Durgā* neve megjelenhetett a szóra mítoszvilágban. Ekkorra a *Devī-māhātmyā*ban leírt mítosz már jórészt ismertté vált. A 8. századra azonban már bizonyosan egész Indiában közsímet lett.⁴²

Az árják és a törzsek – jelen esetben a szövegek szerint a *daityák* 'démonok' – közt a háborúskodás sokáig tarthatott, a törzsek pedig bizonyára erős ellenfelek voltak. A *Kalki-purāṇa* már arról ír, hogy *Kalki*, a végítélet bírja a szórákat más törzsekkel együtt legyőzte. A beálló háborúmentes időszak metaforájaként a *Devībhāgavata-purāṇa*ban (5, 10, 2–17.) pedig azt olvashatjuk, hogy az istennő hajlandó volt *Mahīśával* békét kötni, feltéve, hogy a démonok elhagyják *devalokát*, vagyis az istenek honát, és megadják nekik áldozati jussukat.⁴³

Vākpati 750-ből⁴⁴ származó *Gauḍavāha* című művében⁴⁵ immár egy szentélyről is beszámol, amely a Vindhja-hegységben van, a mai Mirzapurhoz közel. A szentélyt egy szóra istennőnek szentelték, akinek emberi áldozatokkal hódoltak.⁴⁶ A mű szerint a *kanauji Yaśovarman* király⁴⁷ is tiszteletét tette *Vindhyavāsīnī*-nél, akit egyébként maga a mű is azonosít *Kālī*-val vagy *Pārvatī*-val, és azonosítja őt magát a *kolokkal* és a *śabarákkal*.⁴⁸ A *Gauḍavāha* az istennőnek felajánlott áldozatokról is beszél: eszerint a *pulindák* és a barbárok által is tisztelt istennő szereti a bort, a húst. Az imént ismertetett két műből megtudjuk, hogy az árják megvetésének oka az volt, hogy a szórák törzsi kultuszában számos olyan elem kapott helyet, melyet az árják rituális tisztasági szempontok alapján különösen szennyezőnek tartottak – ilyen pl. az emberek és vadállatok felajánlása, az alkoholfogyasztás, egymás feleségének elrablása.

Kevés használható felirat van a szórákra vonatkozóan, abban azonban segítenek, hogy időrendi vázlatunkat ki tudjuk egészíteni velük. Eszerint biztos, hogy i.sz. 720-ban⁴⁹ a *Mahendra*-hegységtől

³⁷ *vindhyamūlika* (*Vāyu-purāṇa* 45, 124)

³⁸ *Hazra*: i. m. 22; és *The Vishnu Purāna*, lxxi.

³⁹ *The Vishnu Purāna* 159, 126. jegyzet.

⁴⁰ *A. Berriedale Keith*: *A History of Sanskrit Literature*. Delhi 1993. 315.

⁴¹ *Harṣacarita*, 8. feje.

⁴² *Makai Melinda*: *Durgā, a démonok pusztítója. Egy indiai mítosz történeti változásai ikonográfiai vizsgálat alapján*. In: *Folklor és történelem. Szerk.: Szemerkényi Ágnes*. Budapest 2007. 287–288.

⁴³ *Pushpendra Kumar*: *Facets of the purānic Wisdom*. Delhi 2005. 51–52.

⁴⁴ *Keith*: i. m. 151.

⁴⁵ 285–347. vers

⁴⁶ *Elwin*: i. m. 18.

⁴⁷ Kb. 730–753/740 (utóbbi *Keith*: i. m. 150. alapján).

⁴⁸ *Sircar*: i. m. 20; *Kinsley*: i. m. 117.

⁴⁹ *Elwin*: i. m. 24.

keletre laktak. Thurston számol be arról, hogy i.sz. 736-ban a Pallava-dinasztia egyik királya, Pallavamalla a szórák királyát, *Udayanát* elfogta, és pávatollas zászlóját megtartotta.⁵⁰

Az eddig többször említett *andhrák* is a Vindhja-hegységben laktak, innen terjeszkedtek délkeleti irányba, a Gódávarí- és Krisná-folyók völgyei felé.⁵¹ A *Mārkaṇḍeya-purāṇa* szerint a *Śabara*, *Pulinda*, *Vindhya* és *Āndhra* nevű területek a déli vidékek tartományai (54, 46–48), de később (54, 48) a *Pulinda*-földet a nyugati vidékek között is jegyzi. *Aśoka* ediktumai a *Mauryák* szolgatörzseként szólnak az *andhrákról* és a *pulindákról*.⁵² 1100-ban már a bengáliai Burdwan körzetben éltek. 1300-ban ismét együtt említik őket a *bhillákkal* (vagyis a *bhil* törzsszel) és a *pulindákkal*.

Az orisszai szórák számára hagyományaik közül az egyik legfontosabb az, amely őket a Puriban található *Jagannātha*-templommal hozza őket kapcsolatba. A 16. sz.-i oriya költő, *Kṛṣṇadāsa* is közreadja a legendát, mely szerint a képmás eredetileg a szóra *Vasu* vagy *Basu* gondjaira volt bízva, majd innen került át Puriba.⁵³

Az tehát nem kétséges, hogy az árjakkal a határos területek révén a szórák kapcsolatba kerültek. Azt ugyan a megvető megjegyzéseken kívül nemigen tudjuk, konkrétan milyen viszonyban is álltak egymással, ezekből a megjegyzésekből viszont következtethetünk arra, hogy eltérő vallási hagyományaik révén jelentős morális, szociális és vallási különbségek mellett tettek tanúságot a korabeli források. Az ezután meginduló társadalmi és vallási változások a szórákat is érintették, bár valószínűleg csak közvetve: az elmondott számtalan irodalmi utalásból ugyanis kiderül, hogy viszonylag nagy létszámú törzs lehettek, akik nehezen megközelíthető területen éltek. Összességében megállapítható, hogy i.e. 800-tól i.sz. 1200-ig⁵⁴ a közép- és délkelet-indiai területek egészén éltek szórák.

Hogy nevüket számtalanszor említik más törzsekkel együtt, az azon kívül, hogy e törzsek egymáshoz közel, vagy épp ugyanott éltek, azt is jelentheti, hogy közös gyökereikről is tudtak a szerzők. Például a *Kathā Sarit Sāgara* (Mesefolyamok óceánja, 11. sz.) szerint a *śavara*, *bhilla* és *pulinda* törzseinek egymással felcserélhetők. Lal szerint a *bhillák* és szórák ugyanannak a törzsnek a leszármazottai.⁵⁵

A törzsi istennőtisztelet hinduizmusba való beolvadásának folyamata, melyben a korábbi mítoszokat egy módosított, ortodox terminológia használatának segítségével kanonizálják (pl. a történeteket igazoló, az istennőre vonatkozó nevekkal és jelzőkkel), és ezzel már egységesítik az istennőre vonatkozó mítoszok körét, előremutat a *śakti* doktrínája felé. Ez egyfajta megoldási módot is nyújthatott e sokféle hatalmat megjelenítő női erők megtestesülésének értelmezéséhez: a *śakti* kifejezés ugyanis a legfőbb lény kettős természetére is utal, akinek két aspektusa van, női és férfi – ez jelenik meg az irodalomban *Śiva* és *Śakti* névvel fémjelezve.

A nem árja törzsek között a szóra törzs meghatározó helyet foglal el az indiai vallásos színtéren. Már a korai források sem pusztán csak megemlítik őket: a törzsek integrálásának problémája egyértelműen felmerül bennük. A hinduizáció folyamatával párhuzamosan a nem árja népek nemcsak *Durgā* istennő nevét integrálták saját mítoszaik közé, és helyezték el annak alakját hitviláguk betegségi-istennői között, hanem egy ezzel ellentétes irányú folyamat eredményeként a *brāhmaṇák* által tartott szertartásokban a *śaiva* rítusok mellett megjelentek a nem árja népektől származtatható

⁵⁰ Thurston: i. m. 305. s.v. *Savara*.

⁵¹ A Pallava-dinasztia egyik legkorábbi emléke és *Sivaskandavarman* Mayidavolu-táblái (3.sz.) arról is tudósítanak, hogy ebben a korban az *andhrák* a Gódávarí- és Krisná-folyók völgyeit is elfoglalták már. Az *andhrák* egy dravida-nyelvet beszélő nép voltak, valószínűleg a modern telugu nyelv ősei. A *Sātavāhanákról*, akiknek alapítója, Simuka még i.e. 3. sz.-ban elfoglalta a déli területeket, majd ott uralkodott, a *purāṇák* azt írják (Law: i. m. 165), hogy talán *andhrák* lehettek, az viszont kétségtelen, hogy egész *Andhradeśát*, vagyis az *andhrák* földjét és a határos területeket ők uralták.

⁵² Law: i. m. 165.

⁵³ Elwin: i. m. 27.

⁵⁴ Singh: i. m. 1051.

⁵⁵ Elwin: i. m. 19.

kultuszok elemei is. A szórák és a nem árja népek által gyakorolt kultuszból az alkoholfogyasztás és az állatáldozat a hivatalos, bár sokszor titkolt rítus része lett. Az istennő eredeti lakhelyén, ahol a *Garṅā* és a Vindhja-hegység találkozik, kultusza ma is él.

MAKAI MELINDA

Zsigmond Király Főiskola, Kommunikáció- és Művelődéstudományi Intézet

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Történettudományi Doktori Iskola

E-mail: melinda_makai@yahoo.com

Bibliográfia

I. Források

- Ṛgveda. GRETIL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia.
http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm
 The Rig Veda. Translator: *Ralph T. H. Griffith*, 1896. The Internet Sacred Text Archive:
<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>
 Das *Aitareya Brāhmaṇa*. Mit Auszügen aus dem Commentare von *Sāyaṇācārya* und anderen Beilagen. Herausgegeben von *Theodor Aufrecht*. Hildesheim–New York 1975.
 The Aitareya Brahmanam of the Rigveda, Containing the Earliest Speculations of the Brahmans on the Meaning of the Sacrificial Prayers, and on the Origin, Performance and Sense of the Rites of the Vedic Religion. Edited, Translated and Explained by *Martin Haug*. Vol. II. Bombay 1863.
 The Harshacarita of Bāṇabhattacha. (Text of Uchchhāvas I–VIII.) Edited with an Introduction and Notes by *Mahāmahopādhyāya P. V. Kane*. Delhi 1997.
 The Harṣa-carita of Bāṇa. Translated by *E. B. Cowell, F. W. Thomas*. Delhi 1993.
 The Liṅga-purāṇa. Part I–II. Translated by a Board of Scholars. Delhi 1973. (Ancient Indian Tradition and Mythology Series. Vol. 5–6. Edited by Prof. *J. L. Shastri*.)
 The Liṅgamahāpurāṇam. With Sanskrit commentary Śivatoṣiṇī Gaṇeśa Nātū. Text, Textual Corrections and Verse-Index. Delhi 1989.
 Mahābhārata: Bhīṣma parvan, Adhyāya 10.; Śānti parvan, Adhyāya 12.:
 Goethe-Universität, Frankfurt Am Main: Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien (TITUS): <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/a/ind/mbh/mbh.htm>
 The Mārkaṇḍeya Mahāpurāṇam. English Translation by *Manmatha Nath Dutt*. Introduction & Edited by *Dr. Pushpendra Kumar*. Delhi 2005.
 The Matsya Purāṇam. Notes by *B. C. Majumdar, S. C. Vasu, H. H. Wilson, Bentley, Wilford & Others*. Edited by *Jamna Das Akhtar*. Delhi 1972. (The Secret Books of the Aryans. Translated by Various Oriental Scholars. Edited by *Dr. Satya Vrat Shastri*. Vol. I.)
 The Matsya Mahāpurāṇa. Edited with Introduction & Verse Index by *Dr. Pushpendra Kumar*. New Delhi 1984.
 The Śrīmad Devī Bhāgavatam. Translated by *Swami Vijnanananda*. Part I–II. New Delhi 2004.
 The Śrīmaddevībhāgavatam. Vārāṇasī 1994.
 Varāhamihira's Bṛhat Saṁhitā. Part I–II. With English Translation, Exhaustive Notes and Literary Comments by *Ramakrishna Bhat*. Delhi 1981.
 The Vāyu purāṇa. Part I–II. Translated and Annotated by *G. V. Tagare*. Delhi 1987–1988. (Ancient Indian Tradition and Mythology Series. Vol. 37–38.)
 The Vāyumahāpurāṇam. With Preface, Verse-Index and Textual Corrections. Delhi, 1983.
 The Vishnu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition. Translated from the Original Sanskrit and Illustrated by Notes by *H. H. Wilson*. With an Introduction by *R. C. Hazra*. Calcutta 1961.

II. Szakirodalom

- Indira S. Aiyar*: Durgā as Mahiṣāsūramardīnī. A Dynamic Myth of Goddess. New Delhi 1997.
- R. G. Bhandarkar*: Vaisnavism, Saivism and minor religious systems. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. Post-Graduate and Research Department Series, No. 17. 1982.
- Alexander Cunningham*: The Ancient Geography of India. I. The Buddhist Period, including the campaigns of Alexander, and the travels of Hwen-Thsang. London 1871.
- Thomas B. Coburn*: Devī-Māhātmya. The Crystallization of the Goddess Tradition. Delhi 2002⁴.
- Verrier Elwin*: The religion of an Indian tribe. Bombay 1955.
- Christoph von Fürer-Haimendorf*: Tribal problems in India. In: Tribe, caste and religion in India. Ed. by *Romesh Thapar*. New Delhi 1977.
- Manomohan Ghosh*: The Nāṭyaśāstra. A Treatise on Ancient Indian Dramaturgy and Histrionics. Vol. I. Edited with an Introduction and Various Readings by *Manomohan Ghosh*. Manisha (First published in 1951), 1967². Vol. II. Completely Translated for the first time from the Original Sanskrit with an Introduction, Various Notes and Index by *Manomohan Ghosh*. Calcutta 1961.
- R. C. Hazra*: Studies in the Purāṇic Records on Hindu rites and Customs. Delhi (First edition in 1940), 1987.
- John Stratton Hawley*: The Goddess in India. In: Devī. Goddesses of India. Ed. By *John Stratton Hawley* and *Donna Marie Wulff*. Delhi 1998.
- A. Berriedale Keith*: A History of Sanskrit Literature. Delhi 1993.
- David Kinsley*: Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi 1987.
- Pushpendra Kumar*: Facets of the purāṇic Wisdom. Delhi 2005.
- Bimala Churn Law*: Tribes in Ancient India. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973².
- Makai Melinda*: Durgā, a démonok pusztítója. Egy indiai mítosz történeti változásai ikonográfiai vizsgálat alapján. In: *Folklór és történelem*. Szerk.: *Szemerényi Ágnes*. Budapest 2007. 278–289.
- J. W. McCrindle*: Ancient India as Described by Ptolemy; Being a Translation of the Chapters which Describe India and Central and Eastern Asia in the Treatise on Geography Written by Klaudios Ptolemaios, the Celebrated Astronomer, with Introduction, Commentary, Map of India According to Ptolemy, and a Very Copious Index. Bombay 1885.
- John Watson M'Crindle*: Ancient India as Described in Classical Literature. Westminster 1901.
- K. S. Singh*: The Scheduled Tribes. New Delhi 2003³ (First published in 1994).
- D. C. Sircar*: The Śākta Pīṭhas. Delhi 2004⁴.
- Margaret and James Stutley*: A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.–A.D. 1500. London and Henley 1977.
- Edgar Thurston*: Castes and tribes of Southern India. Madras 1909.
- S. K. Tiwari*: Tribal roots of Hinduism. New Delhi 2002.
- Piers Vitebsky*: Dialogues with the dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India. Cambridge 1993.
- Piers Vitebsky*: Sora (World Culture Encyclopedia – South Asia):
www.everyculture.com/South-Asia/Sora.html

MAURER ZSUZSANNA

**SI NOS HAEC SPES FEFELLERIT ALIUD CONABIMUR¹
NICASIVS ELLEBODIVS ÉS A RESPVBLICA LITTERARIA***

A tizenhatodik század második felének vallásháborúk, polgárháborúk és szabadságharcok nyugtalanította Európájában az osztrák Habsburgok Duna menti birodalma és a császárváros a török szomszédságából adódó és békeidőben is jelen levő fenyegetettség ellenére sem lebecsülendő nyugodt körülményeket biztosított az *otiumra* vágyó, országról országra, udvarról udvarra utazó európai humanisták számára, akik a *respublica litteraria* elitjét alkották.

E virtuális köztársaság polgárai a görög és latin antikvitás tanulmányozásának, a humanista filológia művelésének szentelték magukat, s tették ezt abban a meggyőződésben, hogy csak a *humaniorák* tudják azt a képzettséget biztosítani, mely a *virtushoz*, az erényes emberi élethez elengedhetetlen. A közös értékrendszeren belül azonban a humanisták egész Európát átszövő társasága természetes rétegzettséget mutatott az északi és a déli humanizmus különbségein túlmenően is természetes rétegzettséget mutatott az iskolázottságot, az egyetemi képzés helyét, a fő érdeklődési illetve tevékenységi irányt, a társadalmi rangot, a vallási tolerancia mértékét, az udvari léthez való viszonyt, a karakter szilárdságát és az ambíciókat illetően.

Az irenikus, protestantizmussal rokonszenvező Miksa császár és magyar király (1564–1576) bécsi udvarában olyan humanisták fordultak meg, mint a németalföldi Carolus Clusius² (1574-től a császári kertek felügyelője: *praefectus horti Caesarei*), aki növénygyűjtő útjai, *herbatiói* alkalmával a nyugat-magyarországi és alsó-ausztriai flórát tanulmányozta, de mint ízig-vérig humanista gyűjtött mindent, ami antikvitás, ritkaság, egzotikum, furcsaság, s adta tovább annak, akinél a legjobb helyen gondolta: római kori edényeket, pénzeket, antik feliratok szövegeit.

Vagy említhető a diplomata Augerius Gislenius Busbequius, egy időben Miksa császár fiainak nevelője, akinek Verancsics, Belsius, Dernschwam és mások társaságában még 1555-ben megtett törökországi követjárása a klasszika-filológia egyik nagy felfedezését, a „feliratok királynője” a *Monumentum Ancyranum*³ megtalálását eredményezte.

* Készült az OTKA K76329 sz. pályázatának támogatásával.

¹ Idézet Nicasius Ellebodus leveleiből. Fejet hajtók Klaniczay Tibor, a lassan terebélyesedő magyarországi Ellebodus-kutatás elindítójának emléke előtt. *Klaniczay Tibor: Nicasius Ellebodus és Poeticája. Irodalomtörténeti Közlemények* 75 (1971) 24–34. *Ua.* In: A múlt nagy korszakai. Budapest 1973. 174–191. *Uő:* Contributi alle relazioni padovane degli umanisti d’Ungheria: Nicasio Ellebodio e la sua attività filologica. In: Venezia e Ungheria nel Rinascimento. Ed. *Vittore Branca*. Firenze 1973. 317–333. *Uő:* Nicasius Ellebodus Casletanus leuveni és római tanulmányai. In: *Uő:* Pallas magyar ivadécai. Budapest 1985. 86–95, 299–301. *Ua:* Lovanio, Roma, Padova, Ungheria: gli studi dell’umanista fiammingo Nicasio Ellebodio. In: Roma e l’Italia nel contesto della storia delle università ungheresi. Ed. *Péter Sárközy*. Studi e fonti per la storia dell’università di Roma 5. Roma 1985. 97–113.

² *Pál Albert:* Clusius, Carolus. In: Magyar Művelődéstörténeti Lexikon II. Budapest 2004. 57–60.

³ *Lajos Tardy–Éva Moskovszky:* Zur Entdeckung des Monumentum Ancyranum (1555). *Acta Antiqua Scientiarum Hungaricae* 21(1973) 375–401.

Több évtizedes *peregrinatio academica* után 1564-től Bécsben találjuk az ekkorra már igen széleskörű humanista kapcsolatrendszerrel bíró Zsámboky Jánost⁴ (Johannes Sambucus) hamarosan már mint udvari történetírót és orvost, aki könyv- és kéziratgyűjteményével, numizmatikai kollekciójával, antik és humanista szövegkiadásaiával, irodalomtudományi és költői teljesítményével hamarosan a császárváros gyakran felkeresett, nagy tekintélyű alakjává vált. Az ő gyűjteményében talált rá 1572-es bécsi tartózkodása alkalmával Lipsius az ún. *Bécsi Tacitus*-kéziraatra.

A holland Delft városa mellől származó Hugo Blotius⁵ hosszas egyetemjárás (Löwen, Orleans, Basel) után mint *doctor utriusque iuris* a strassburgi akadémián az etika professzora lett, majd évekig tartó praeceptorság következett: arisztokrata tanítványaiával az olasz egyetemetek látogatta. Eltelve a vándorévekkel, melyek során gondosan számon tartott és ápolt, befolyásos kapcsolatokra tett szert, tartós elhelyezkedést ígérő állásra törekedett a császári udvarban.

Mivel a vágyott és végül el is nyert poszt a császári udvari könyvtárban a *praefectusi* tisztség volt, s ezt 1575-től elsőként ő tölthette be, a témának a Bibliotheca Palatina (a mai Österreichische Nationalbibliothek) története szempontjából gazdag szakirodalma⁶ van. Céлом nem is ennek árnyalása, hanem azt vizsgálom, hogy Blotius környezetében kinek milyen (akadályozó vagy előrevívő) szerep jutott e tisztsége elérésében, a *respublica litteraria* mekkora kapcsolatrendszert tudott működtetni, és a tagok milyen szolgáltatásokat tudtak egymásnak nyújtani. Fennmaradt levelezéseik ebbe is bepillantást nyújtanak.

Blotius már korábban, 1571 derekán is szerencsét próbált Bécsben, mely alkalommal egyik földije, a bécsi egyetem megbecsült professzora, az Észak-Brabantból származó Andreas Dadius vendégszeretetét élvezte.⁷ Annak alapján, hogy nyomós és kényszerítő okokra hivatkozva,⁸ értékes ajánlólevelekkel gazdagon mondhatni váratlanul hagyta el Itáliát, Unterkircher⁹ azt feltételezi, hogy már ekkor a császári udvarban szándékozott állásért folyamodni. Egyik ajánlólevele egyenesen a császár orvosának, Johann Crato von Krafftheimnak¹⁰ (1519–1585) szólt, s Velencéből az ifjabb Aldus Manutiustól¹¹ (1547–1597), a humanista nyomdásztól, a retorika későbbi jónévű oktatójától és művelőjétől származik.

Aldus Manutius Iohanni Cratoni s. d.

⁴ Hans Gerstinger: Die Briefe des Johannes Sambucus (Zsamboky) 1554–1584. Mit einem Anhang: Die Sambucusbriefe im Kreisarchiv von Trnava von Anton Vantuch. Wien 1968; Anton Vantuch: Ján Sambucus. Život a dielo renesančného učena. Bratislava 1975; Téglásy Imre: A nyelv- és irodalomelmélet kezdetei Magyarországon (Sylvester Jánostól Zsámboky Jánosig). Budapest 1988; Varga László: Sámbocky (Sambucus) János filológiai munkássága. Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 1 (1965) 77–103. Almási Gábor: Két magyarországi humanista a császári udvar szolgálatában: Dudith András (1533–1589) és Zsámboky János (1531–1584). Századok 139/4 (2005) 889–922; 139/5 (2005) 1131–1167; Uő: A *respublica litteraria* és a császári udvar a 16. század második felében. Aetas 20 (2005) 5–37.

⁵ Gerstinger: i. m. 21. Blotiusról legújabbban Paola Molino: Sulle tracce di Hugo Blotius. Biblos 54 (2005) 143–146; Uő: Istruzioni per un viaggio in Italia. Hodeporicum Hugonis Blotii earum rerum, quas in Italia vidit et observavit. Biblos 55 (2006) 125–136.

⁶ Franz Unterkircher: Hugo Blotius (1575–1608). In: J. Stummvoll (Hrsg.): Geschichte der Österreichischen Nationalbibliothek. Erster Teil: Die Hofbibliothek (1368–1922) (Museion, Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Folge II/3, 1.) Wien 1968. 81–127; Edit Rühl: Die nachgelassenen Zeitungssammlungen und die Gelehrtenkorrespondenz Hugo Blotius, des ersten Bibliothekars der Wiener Hofbibliothek. Dissertation (Typoskript). Wien 1958; Gertraud Leitner: Hugo Blotius und der Straßburger Freundeskreis. Studien zur Korrespondenz des ersten Bibliothekars der Österreichischen Nationalbibliothek. Dissertation (Typoskript). Wien 1968. Itt köszönöm meg Keserű Bálintnak és kutatócsoportjának, hogy 1995-ben Bécsben módomb volt a Blotius-Ellebodus levelezést tanulmányoznom és szakirodalmat gyűjtenem.

⁷ Rühl: i. m. 17.

⁸ „Sed invitus ille[id est Blotius] nunc ab invito me avellitur eumque graves quaedam causae atque necessario alio advocant.” – írja főúri tanítványa, Georg Ludwig von Hutten 1571. július 25-én kelt, dicsérettel teli elbocsátólevelében. Az MTAK mikrofilmjét használtam: A 2544 I. Eredetije: Bécs, ÖNB. Cod. 9737 z 14. fol. 53.

⁹ Unterkircher: i. m. 83–84.

¹⁰ Gerstinger: i. m. 22–23.

¹¹ Gerstinger: i. m. 24.

Qui tibi has litteras reddet, Hugo Blotius Belga, homo experientissimus non solum probitatis laude nitet, quae antiquissima est, sed etiam omni litterarum genere, eoque non vulgari, sed recondito quodam ita delectatur, ut excellat. Eum ego ob eximiam doctrinam singulariter diligo: singulariterque a te diligi summopere cupio; quod quia te sponte pro tua in bonas artes propensione facturum confido; tibi ipsi iniuriam facere viderer, si pluribus eum commendarem. Tantum scito, eum esse Blotium, qui vel sine ulla commendatione carissimus tibi futurus esset. Quod si has quoque litteras ipsi profuisse sentiet, dici vix potest, quantum ad priorem illam meam in te observantiam accessionis fiet. Hoc igitur maiorem in modum a te peto, et ambitiose peto, ut Blotius ipse, me a te amari vel ex hoc signo intelligat, si modo alia desint, quae plurima sunt tuae humanitatis argumenta. Vale. Venetiis pridie non. sept. MDLXXI.¹²

Blotius többírányú tájékozódásának és az egyéb körülményeknek alapos ismeretében, még az imént idézett ajánlólevél megszületése, vagyis 1571. szeptember 4-e előtt íródtak Pozsonyból Nicasius Ellebodus¹³ sorai, aki szintén Németalföldről, Flandriából származott. A löweni egyetem, a római jezsuiták, de legfőképp a padovai arisztotelianizmus neveltje volt, örök nosztalgiával az ott töltött évek és ottani patrónusa, a szellemiségéhez legközelebb álló humanista férfiú, a kortársak által *Atticus* melléknévvel illetett Gian Vincenzo Pinelli¹⁴ iránt. Másodszor fordul meg Magyarországon, most Radéczy István¹⁵ püspök pozsonyi házában él, ahol a filológusi terveinek megvalósításához szükséges *otiumot* megtalálni véli. Levelének hangneme a segíteni tudó és segíteni kész barátot sejteti.

*Mi Bloti. Non patitur afflictissima et prope desperata valetudo mea multa ad te scribere. Haec pauca scripsi, primum ut te rogem ut cum primum Viennam veneris, id ad me scribas te venisse. Deinde moneam ut cum Excellentissimo viro Cratone videas num istic aliquid tanti parari possit, idque agas prius quam te huc conferas si modo huc venire decrevisti. Magni tua interest ita facere, nec ego sine certo consilio haec ad te scribo. Si nihil illic erit te dignum, quod absit, tum licet ad me venias ut consilia inter nos conferamus. Puto enim me paedagogiam tibi posse conficere, sed apud hominem avarum. Deinde velim aliquando libereris paedagogiis, et ornatiore loco vivas. Quare omnia istic prius diligenter circumspecte, omnia tenta per te et per amicos, quam te episcopo apud quem sum conspectum des. Non scribo hoc temere. Vale. Posonii 28. aug. 1571
Tui amantissimus Nicasius Ellebodus¹⁶*

¹² Ester Pastorello: Inedita Manutiana 1502–1597. Firenze 1960. 349–350.

¹³ Dieter Wagner: Zur Biographie des Nicasius Ellebodus (†1577) und zu seinen „Notae“ zu den aristotelischen Magna Moralia. Heidelberg 1973; Maurer Zsuzsa: Ellebodus Casletanus, Nicasius. In: Magyar Művelődéstörténeti Lexikon. II. Budapest 2004. 316–318.

¹⁴ Paolo Gualdo: Vita Ioannis Vincenti Pinelli, patricii Genuensis. Augustae Vindelicorum 1607; Adolfo Rivolta: Contributo a uno studio sulla Biblioteca di Gian Vincenzo Pinelli. Monza 1914; uő: Catalogo dei codici pinelliani dell’Ambrosiana. Milano 1933; Marcella Grendler: A Greek Collection in Padua: The Library of Gian Vincenzo Pinelli (1535–1601). Renaissance Quarterly 33 (1980) 386–416.

¹⁵ Sugár István: Az egri püspökök története. Budapest 1984. 275–283. Radéczy humanista köréről: Pajkossy Györgyné: Ellebodus és barátai körének könyvei az Egyetemi Könyvtárban. Magyar Könyvszemle 90/3 (1983) 225–242; Hortus Musarum. Egy irodalmi társaság emlékei. Kiadja Ritoókné Szalay Ágnes. Budapest 1984; Boross Klára: A pozsonyi humanista kör könyvei az Egyetemi Könyvtár antikva-gyűjteményében. Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei 13 (2007) 157–185; Mikó Árpád: Ianua mortis. Nicasius Ellebodus síremléke. Adalék a Radéczy-kör műpártolásához. In: Collectanea Tiburtiana. Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére. Szeged 1990. 419–429.

¹⁶ A latin nyelvű Ellebodus levelek közöletlenek, saját átirásomban közlöm őket. Wien, ÖNB Cod. 9737z 14. fol. 57.

A fösvénynek nevezett személy a következő levélben már behatárolhatóbb, a további fejlemények ismeretében pedig egyértelművé válik, hogy Listhius János¹⁷ ő, a veszprémi püspök, később a magyar kancellária befolyásos vezetője, aki egykor Oláh Miklós rokonát, Oláh Lukrécia-t vette feleségül, majd két fiúval 1561-ben megözvegyülve lépett egyházi szolgálatba. Most pedig megbízható *praeceptort* keres Itáliába küldendő fia mellé az egyetemi évek és a *peregrinatio* idejére.¹⁸ Levelének ebben a részében Ellebodus elővigyázatosságból latinról az anyanyelvükre, flamandra vált.

...Om dat de brieven dicwyl comen in vremde handen, ic hebbe u willen scriven in onse tale. Aengaende van den biscop, ic hat wel gedocht dat hi luttel soude willen geven. Daeromme ic soude u raeden dat ghy soude versouken den polen¹⁹, het welcke ghy mogt doen haymlic, dat den ander en sal niet ter af weeten ende ghy en dorft niet vreesen dat hi een ander te wyle vinde, want al sochte hi een maent lanc, hi en sal gheen vinden. Ic meene dat de Polsche plaetse, u sal veel nutser syn. ... Ghy heeft u selve te haest verbonden hem antworde te gheven. Ghy siet wel dat hy u seere begeert, ende hi en kan sonder u niet doen. Daeromme staet styf ende verneemt eerst wat van den polen is, want ghy heeft tyts ghenouch. Den biscop en kan u niet ontloupen, halt hem altyts in hoope tot dat ghy wernempt wat van den polen is, sed occulte. Die van Beemen en behagt my niet veele....

Posonii 23. sept. 1571

uwen goeden vriend ende dienaer Casen van Cassel²⁰

A lehetőségek közül ekkor a *paedagogia* vált valóra. Szeptember 27-én már a megállapodást nyugtázza Ellebodus Blotiusnak: *Intelligo te cum Listhio transegisse. Dii approbent!*²¹ És még ugyanazon a napon: *Gaudeo te in Italiam ire. Nihil potes facere sapientius.*²²

Ugyanekkor tűnik fel Pinellihez írott leveleiben Blotius neve: *Il Blotio è a Vienna, e penso che tornerà in Italia col figliolo del Listhio.*²³ Említése korántsem öncélú: az utazás az egymástól távol eső humanista körök kapcsolattartásának fontos eszköze volt. Blotius azokat a könyveket is magával viszi majd Padovába, melyeket Pinelli Ellebodus révén kerestetett, aki a megbízást most Blotiusnak adta tovább. *Pur ho scritto al Blotio anco di questo, e si averà meglio sorte di me, porterà anche questa a Vostra Signoria, e lo farà molto volentieri, non tanto per amor mio, quanto per amor di Vostra*

¹⁷ Életéről: Fazekas István: A magyar udvari kancellária leltára 1577-ből. Fons 9 (2002) 1–3. 227–247; *Kulcsár Péter*: Listi János. In: Magyar Művelődéstörténeti Lexikon VII. Budapest 2007. 41–42; *Zvara Edina*: A Listi-család tagjainak könyvei. In: „Apró cseppekből lesz a zápor” – Bakonyi Géza emlékköny. (Habent sua fata libelli IV.) Szeged 2007. 45–70.

¹⁸ *Johanna von Ernuszt*: Die ungarischen Beziehungen des Hugo Blotius. Sonderabdruck aus dem X. Jahrgang des Jahrbuches des Graf Klebelsberg Kuno Instituts für Ungarische Geschichtsforschung in Wien. Budapest 1943.

¹⁹ Nem tudjuk, Ellebodus kire céloz.

²⁰ Wien, ÖNB 9737 z 14. fol.63. Egyetlen alkalom, hogy nevét *Casen van Cassel* alakban írja. A flamand szövegek átírásáért és fordításukért *Bujtás Lászlónak* tartozom köszönettel.

„Mivel a levelek gyakran idegen kézbe kerülnek, a mi nyelvünkön akartam írni neked. Ami a püspököt illeti, azt gondoltam, hogy keveset akar majd adni. Ezért azt ajánlanám, hogy kérd meg a lengyelt, amit titokban tegyél, hogy a másik ne tudjon róla. És nem szabad attól félned, hogy ő időközben mást talál, ugyanis bár egy hónapig keresett, nem fog senkit se találni. Úgy vélem, hogy a lengyel hely sokkal hasznosabb lenne neked. ... Túl gyorsan köteleztél arra magad, hogy válassz adj neki. Láthatod, hogy nagyon vágyik rád, és nem tud nélkülied cselekedni. Ezért legyél szilárd, és tudd meg először, hogy mi a helyzet a lengyellel, mivel elég idő van. A püspök nem tud elfutni előled, kecsgezd őt mindaddig, míg meg nem tudod, mi a helyzet a lengyellel, de mindezt titokban... jó barátod és szolgád *Casen van Cassel*.”

²¹ Wien, ÖNB 9737 z 14. f. 64.

²² Wien, ÖNB 9737 z 14. f. 65.

²³ Milano, Biblioteca Ambrosiana (BA) D 196 inf. 14r. A Pinellinek írt olasz nyelvű leveleket *Kovács Romano Zsuzsanna* transzkribálta az Ellebodus-levelezés készülő kiadásához. Köszönöm, hogy felhasználhatom őket.

Signoria.²⁴ Nemcsak könyvek érkeznek majd, hanem pénzküldemények is, melyek az ott tanuló Berzevicy Mártonnak, Kubinyi Lászlónak és Hoffmann Györgynek szólnak.²⁵ Blotius birtokában volt még egy ajánlólevél is Jacomo Soranzo velencei követnek címezve Verancsics érsektől, aki most az ifjú Listhius Jánost, a veszprémi püspök azonos nevű fiát mutatja be, ajánlja figyelmébe és védelmébe, ahogyan azt korábban unokaöccse, a Padovában tanuló Verancsics Faustus esetében is tette.²⁶ Az ajánlólevél tartalma nem támogatja Unterkircher²⁷ kijelentését, hogy maga Soranzo találta volna meg Blotius személyében a püspök fiának alkalmas nevelőt. Mi több, novemberben maga az aggódó püspök is küldött fiának egy levelet, hogy személyesen adja át Soranzo részére, amelyben ő is, habár ismeretlenül (*ignotus*), fia pártfogó szemmel tartását kérte.²⁸

Ellebodius kapcsolatai működtek itt, akinek Magyarországra hívója és első itteni patrónusa még maga Oláh érsek volt: a tőle kapott kanonoki javadalom (1560) tette lehetővé majdnem egy évtizedes padovai tanulmányait. Oláh utódával, Verancsicsal is kapcsolatban állott: érseki székbe kerülését (1569. októbere) köszöntő levelében beszámolt arról is, hogy unokaöccsét, Faustust éppen Aristotelés ismeretére oktatja Padovában.²⁹ Most pedig Radéczy István váradi, majd egri püspök pozsonyi házában él jó rálátással a nagypolitikára, de hajlamai szerint meglehetősen rejtekezve. Onnan látja el finom megfigyeléseken, ember- és helyzetismereten alapuló taktikai tanácsokkal, ötletekkel honfitársát, Blotius.

A társaság 1571. október 4-én indult útnak Bécsből,³⁰ ettől kezdve ritkulnak a levelek, de Ellebodius alkalomadtán elismétli barátjának legfontosabb intelmeit, melyek lényege a *fortitudo*, a *constantia*, a *gravitas*, a *bona existimatio* és a *modestia* hangsúlyozása.

...*Te iterum moneo ut constans sis, ac hoc triennium fortiter decurras, ne tibi et nationi nostrae lenitatis opinionem concilies... At sunt incommoda quaedam in conditione Listhiana*³¹. *Credo, et de iis ad me scribis. At ea sunt exigua, et quae ipse facile corriget Listhius, si modeste ad eum et ad Episcopum meum perscripseris. Obsecro te ne moleste feras si sententiam meam tibi simpliciter et candide aperui. ...*³²
 ...*Ad Varadinensem meum censeo semel modo scribas non de rebus novis, sed de tuo in eum officio et voluntate. ...*³³
 ...*Varadiensis noster te ob eruditionem, probitatem et diligentiam quem adhibes in instituendo Listhio vehementer amat. ...*³⁴

²⁴ Az előző levélből való az idézet: (BA) D 196 inf. 14r.

²⁵ *Georgius Purkicher: Opera quae supersunt omnia*. Ed. *Miloslaus Okál*. Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum, Series nova, tom. X. Budapest 1988. 162, 228; *Kneifel Mária*: Purkicher György. Budapest 1941.

²⁶ *Mencsik Ferdinánd*: Blotz Hugo levelezése magyarokkal. Történeti Tár 8 (1907) 202–203.

²⁷ Cf. *Unterkircher*: i. m. 84.

²⁸ *Mencsik*: i. m. 203.

²⁹ OSZK. Kézirattár Fol. Lat. 1681. tom. IV. f. 264. Kiadva: Verancsics Antal összes munkái. Ed. *Wenzel Gusztáv*. X. Pest 1871. 19–20. (Monumenta Hungariae Historica, Scriptores XXV.) 1569. nov. 4. „... *Faustus fratres tui filius, deditus bonarum artium studiis, a me contendit, ut sibi iter patefacere, ac quasi lumen praeferrem ad Aristotelis libros cognoscendos, qui sunt subtilissime scripti de ratione dicendi. Obsecutus sum optimi iuvenis honestissimae cupiditati, meque totum ei patefeci, sic ut omne meum studium eius studiis inserviat. ...*”

³⁰ BA D 196 inf. 16r.; Cf. RÜHL. i. m. 17.

³¹ Lazarus von Schwendihez írt 1575. március 28-i levelében panaszkodik arról, mennyi rosszat kellett túrnie Listhiuséknál a szegénysége miatt. Az MTAK mikrofilmjét használtam: A 7997/III. Eredetije: Wien ÖNB Cod. 9386. pp. 22–23.

³² Wien, ÖNB Cod. 9737 z 18. fol. 271.

³³ Wien, ÖNB Cod. 9737 z 14. fol. 87. (1572. január 26).

³⁴ Wien, ÖNB Cod. 9737 z 14. fol. 93 (1572. február 15). Az ifjabb Listhiusról beszámoló levelezést közli *Mencsik*: i. m.; Teljesebb anyag alapján részletesen elemzi a Blotius-Listhius kapcsolatot *Ernusz*: i. m. 3–19.

Egy ideje már társaságukban tanult és peregrinált a befolyásos felsőmagyarországi főkapitány, Lazarus von Schwendi fia is. Blotius az ő oktatásában is hasonlóan sikeres volt.

Mynen alderliefsten vrient ende lansman

*... Ic sal v altyts goeten vrient syn wie ic tot nu toe gewest byn. Got der heer en sal noch my noch v verlaeten. Daeromme hebt goeten moet ende doet v dinghen soo ghy doet. Het is my seer lief dat den Swendy vroom ist, ende v gehoorsam ist, ende dapper studert wie Listhius. Ic hoope ghy sult eens commen vt de pedagogien ende v selfsman syn. Want het is nu tyt dat wy eens in vryheit leven...*³⁵

Három év múlva 1574. decemberében tértek vissza Bécsbe. Természetesen az elégedett szülők hálájukat igyekeztek további támogatásukkal kifejezésre juttatni. Blotius féltestvérének, Aelias Biaeusnak írt későbbi rövidke levélfogalmazvány-töredékében vázolja akkori helyzetét, lehetőségeit.

Aeliae Biaeo

*S. Quaeris a me frater, cur mihi potissimum Maximilianus Caesar homini Belgae et quidem Batavo hisce temporibus suam crediderit Bibliothecam, cum non desint tot in Germania superiore atque adeo in ipsa Austria homines docti atque ad eam rem satis idonei? Cur, inquis, potissimum mihi hunc suum Augustum custodiendum commiserat thesaurum? En accipe causas. Cum peregrinatione Italica Lazari Suendii et Jo: Listhii Hungariae Cancellarii filii defunctus Viennam revertissem, non tantum ab utriusque patre muneribus donatus verum etiam Caesari diligentissime commendatus fui, ut si locus vacaret [...] vel saltem aliqua in parte eius aulae haererem.*³⁶

Eddig a töredék.

A két barát között a bizalmasabb információk továbbra is flamandul íródtak.

*Ic hebbe gheren wat ghy mi scrift ende daer dat ic verneme, ic soude u raeden dat ghy u doet betaelen van Swendi so veele als ghy mogt erwerven ende daer naer hem laeten. Want ic sien wel dat ghy van hem niet mogt hoopen, maer alle uwe hoopen naer Got stellen op den cancellaer die u in corten tyt int hof sal meer moghen helpen dan iemants ander. Ende daeromme ic soude u raeden dat ghy u solt houden bi den cancellaer ende hem niet laeten.*³⁷

Blotius számára egyidejűleg több állás is kínálkozott, egyik közülük újra a *paedagogia*. Ezúttal a császári udvarban. Ezt mérlegeli Ellebodus december 19-i levelében. Blotius gondosan megőrzött levelei kültetén – szokása szerint – jelzi a tartalmat: *Commendat paedagogiam Matthiae et Maximiliani archiducum Austriae*. A másik lehetőséget, ami viszont a könyvtárral kapcsolatos, Ellebodus négyszemközt szeretné megtárgyalni barátjával.

³⁵ Wien, ÖNB Cod. 9737 z 14. fol. 262 (1573. május 29). *Legkedvesebb barátom és honfitársam... Mindig jó barátod leszek, aki eddig is voltam. Isten az Úr, és nem fog elhagyni sem engem, sem téged. Ezért légy bátor, és tedd a dolgodat mint eddig. Nagyon örülök, hogy Schwendi jámbor és engedelmeskedik neked, és derekasan tanul, mint Listhius. Remélem, hogy egyszer véget ér a paedagogia, és a saját magad ura leszel. Mivel itt az ideje, hogy egyszer már szabadságban éljünk.*

³⁶ Wien, ÖNB. Cod. 9386 fol. 111.

³⁷ Wien, ÖNB Cod. 9737 z 14. fol. 439. (1574. december 9) *Örülök annak, amit írtál, és annak alapján amit abból megtudtam, azt javasolnám, hogy fizetess ki Schwendivel annyit, amennyit csak szerezni tudsz tőle, és aztán már ne foglalkozz vele. Mivel úgy vélem, hogy tőle nem sokat remélhetsz, helyezd minden reményedet Istenbe és a Kancellárba, mivel ő az az udvarban, aki a közeljövőben bárkinél többet segíthet. Ezért azt ajánlanám, hogy tarts ki a kancellár mellett, és ne tágíts tőle.*

S.D. Istuc venire prohibet me quorundam valetudo, quos deserere nullo modo possum. Congressus nostri sum avidissimus, etsi te huc venturum esse cum episcopo meo spero. Cave tibi elabatur iste locus docendi principes. Nihil omnino potest esse aptius. Natura enim te ad aulam idoneum genuit me nequaquam. At unde pecunia? Quasi vero nihil tibi sit peculii ex superiorum temporum labore congestum. Deinde ultro tibi homines mutuam dabunt, cum te florentem viderint. Non potes habere mea sententia meliorem emergendi ex egestate occasionem. Itaque huc incumbere, et ad caeterorum operam et gratiam, Listhii quoque commendationem asscisce. Sambucum puto sincere tecum egere, sed minus providere. Si nos haec spes fefellerit aliud conabimur. Omnino isti ingenio et doctrinae quae in te est, lauta conditio deesse non potest. Vale mi Bloti et me ama. Posonii 19. dec. 1574
Tui amantissimus Nicasius Ellebodus
*De bibliotheca illa duplici coram.*³⁸

Közben felmerül egy közelebről nem körvonalazott speyeri lehetőség³⁹ is a *paedagogia* és a *bibliotheca* mellett. Folytatódik a latolgatás, s egyben a *dissimulatio* fontosságára is figyelmeztet.

*... Quaeso, quamdiu paedagogus esse cogitas? Abiice tandem hanc cogitationem et de sede ponenda cogita! ... Ego si tuo loco essem, bibliothecarius esse vellem. Merces erit si non magna, at tanta, unde te sustentem. Tum venies in notitiam principum et produci ad honoratiores conditiones poteris. Spirensis conditio mihi videtur futura plena molestiarum et quod linguae illius minus sis peritus et quod ni fallor non minus a causidicorum studio tua natura abhorret quam mea. Reverendissimo domino meo non sum locutus de Spirensi conditione. Caeteras proposui: longe antefert omnibus bibliothecae praefecturam ob eam causam quam tibi demonstravi. Et otium habebis tantum quantum voles et ad legendum et ad scribendum, et conciliabis tibi principum virorum gratiam, quae tibi vel Busbekii locum vel scribendae historiae munus comparabit. Sed cave agas quicquam cupide, ne properaris aut studium tuum ostenderis. Minoris fiunt qui se ipsi tam studiose offerunt. Habes domum, habes mensam. Expectare potes commode fortunam quae ultro ad te affluet. Tu ne quid ambitiose quaeras. Non scribo hoc temere, expertus loquor. ...*⁴⁰

A hónap folyamán tovább módosult a helyzet: korábbi megkeresésére kedvező ajánlat érkezett Strassburgból a megüresedő *ars oratoria* tanszék betöltésére is. Blotius haladékot kér a döntésre, Ellebodus barátja ítéletére hagyatkozik, mivel az már élt ott, és oktatott az akadémián.

*Argentoratensem ne conditionem an bibliothecam amplecteris, tui iudicii est. Mea res si ageretur, Argentoratum praeferrem bibliothecae. Nam neque vulgaris est merces taleri 300, et ad veram laudem iter est expeditius. Sed de hoc tu qui illic fuisti melius iudicare potes.*⁴¹

Blotius folyamatosan latba vetette egyéb udvari kapcsolatait is. Rupert von Stotzingen, Trautson, Crato⁴², Himelreich⁴³ is fáradoztak érdekében, és elérték, hogy a császár rábólintott

³⁸ Wien, ÖNB Cod. 9737 z 14. fol. 443.

³⁹ Ezt Schwendi ajánlja.

⁴⁰ Wien, ÖNB Cod. 9737 z 15. fol.36 (1575. április 3).

⁴¹ Wien, ÖNB Cod. 9737 z 15. fol. 54 (1575. május 8).

⁴² Crato írja Blotiusnak: *...si monuisses saltem verbulo, te hanc provinciam appetere, fecissem quidquid potuissem.* Wien, ÖNB Cod. 9737 z 15. fol. 20 (1575. március 12). Crato, akitől Blotius idejekorán óva inti Ellebodus, valószínűleg kettős játékot játszik, l. Vantuch: i. m. 129.

⁴³ Brigitte Mersich–Max Krauss–Christian Gastgeber: Hugo Blotius und seine Auslandskontakte in den Osten. Der Briefwechsel mit dem Notar des ungarischen Kanzlers, Tiburtius Himelreich. Biblos 53 (2004) 123–136.

könyvtárosságára, és Prágába hívta meghallgatásra.⁴⁴ A Biaeushoz írt, már idézett fogalmazvány egy más helyre sodródott egybefüggő részlete szemléletesen számol be az audienciáról és Blotius lelkesültségéről.⁴⁵

... *O me felicem qui – rem recta non reputans via – meipsum vicerim, et contra animi libidinem mei provinciam lautissimam, specie gloriosam ideoque a multis avide – expetitam ambire noluerim, meque huic vitae meae generi convenientissime servaverim. Pro Caesaris namque liberis libros iam eius tracto. In illo munere quid non timendum, in hoc quid non sperandum? Illic via ad offensionem lubrica, hic semita ad securitatem plana. Quare o Bibliotheca Augusta, o Musarum decus, o vitae dulcedo meae salve! Salve meae spes salutis unica! Tibi autem narrare libet, frater, quando et quemadmodum hanc tam caram tamque mihi iucundam nactus sim Spartham.*⁴⁶ *Exeunte fere mense Junio proxime superiore Rupertus Stotsingenius vir optimus et doctissimus et fautor semper meus singularis litteras Pragae datas Viennam ad me mittit, ut ocus illuc advolem jubens. Propero volens et volans, ad summum Romanorum imperatorem admittor, et genu humi posito ritus imitans Italicos fimbriam tunicae talaris, quam Caesar tum amictus stabat, tetigi, osculatus eam similis, ille autem (o humanitatem tanti monarchae!) praeveniens more Germanico mihi manum porrigit. Ego autem exorsus, scripsit, inquam, Sacratissime Caesar, ad me Rupertus Stotsingenius, liberorum tuorum Serenissimorum Principum aulae praefectus, huc ut venirem, fore namque ut munere maxime egregio a Maestate tua mihi iam designato vere profecto beatum, hac beatitate, Clementissime Caesar, hoc si consecutus fuero, me futurum existimo. Et quidem ita in hoc obeundo munere me geram, ut fide atque innocentia maiore illud obire nemo posset. Tum ille confido, inquit, id ita futurum. Nam et Lazarus Suendius litteris et Cancellarius Hungariae verbis ita fidem et probitatem mihi tuam commendarunt, ut facile mihi persuadeam te promissa praestaturum. Litterae tibi una cum Bibliothecae clavibus ad Helfricum Guttium dabuntur, ut te in Bibliothecam introducat, libros recenseat, et tecum duplici eorum catalogum conscribat quorum alterum ad me remittat, alterum in Bibliotheca relinquat. Hic ego gratiis Monarchae decenter actis discedo, et ad limen perveniens conclavis, iam exiturus me vorto, genibusque demisse flexis ipsum rursus veneror, ille vero et nutu capitis, et ore renidente et laeto oculorum obtutu suam mihi veluti benivolentiam iam discedenti ostendebat. Quis umquam tantam in ullo vel monarcha vel principe comitatem, clementiam, affabilitatem, quis tam amabiles candidissimi animi lepores, quales in hoc Caesare quotidie deprehenduntur vel legit vel audivit. Ego certe iam mei oblitus attonitusque veluti in caelum raptus videbar. ...*⁴⁷

Sikerének természetesen irigye is támadt, mégpedig Zsámboky személyében, akivel itáliai tartózkodása folyamán még a humanisták szokásos, hétköznapi levelezését folytatta. Zsámboky távlati tervei között szerepelt, hogy már mint udvari orvos és udvari történetíró megszerezze magának a császári könyvtár irányítását is. A kezdő lépéseket ebben az irányában még 1557-ben tette, amikor itáliai tartózkodását megszakítva Bécsbe látogatott. Az alkalmat a császári könyvtár kurátorának,

⁴⁴ Unterkircher: i. m. 84–85; Leitner: i. m. 23–24.

⁴⁵ Tartalmilag ismerteti Unterkircher: i. m. 86; vö. Almási: i. m. 33.

⁴⁶ Leitner szerint azért nevezi Blotius Spartának a könyvtárat, mert a névleges előd, a sokat utazó Busbeck keveset törődött vele. Leitner: i. m. 25. Ellebodus is használja ezt a metaforát egyik Blotiushoz írt levelében: *Spartam quam nactus es ames*, amely Ciceróra utal vissza: Cic. Att. 4, 6. Wien, ÖNB Cod. 9737 z 15. fol. 142 (1575. november 9).

⁴⁷ Wien, ÖNB Cod. 9386. f. 12v–14r. (1575.július 2.) Az átíráshoz az MTAK mikrofilmjét használtam: A 7997/I.

Caspar Nydbrucknak a halála, a tisztség megüresedése szolgáltatta. Ekkor már végzett bizonyos kéziratfeldolgozó és katalogizáló munkát, melyért az udvartól fizetséget is kapott, de az állás betöltésére nem került sor.⁴⁸ Visszament tanulmányait folytatni Padovába. Blotius, midőn 1574-ben három év után megérkezett Bécsbe, tanítványaival rövid ideig nála szállt meg, de mivel a Listius-fiú oktatása-nevelése folytatódott, azután ő is a kancellár bécsi házában lakott. Természetesen Zsámboky tudott Blotius álláskeresősről, de nem részletekbe menően. Gyanakvásának és megbántottságának, hogy a császári könyvtár vezetésénél nem reá számítanak, a bizalmas barátjának tudott Cratóhoz⁴⁹ írt 1575. április 6-i soraiban adott hangot.

*...Si Caesarea Maiestas benigne rem mecum confecisset, quod saepe iussit et voluit ante triennium et alias, Bibliothecae Augustae curam in me praecipuam recepissem ac iis modis illam in ordinem et copiam redegissem, ut et numero et dignitate et serie aliis multis anteponi iure posset. Novi enim, unde ea esset locupletanda recentioribus et vetustis codicibus; qui characterum, cartarum aetatumque probitatem et fidem tot annorum exemplis tractassent, paucos vides, absit gloriari. Sed nunc nec curo nec velim, dum mea proprie mihi colenda sit et tractanda, ne si quid depromo cumque omnibus communico, suspicetur quisquam me ex Imperatoris Apothecis sumsisse [sic]...*⁵⁰

Blotiushoz intézett április végi soraiban még nyomatékosan tanácsolja neki, hogy ne mulassza el a strassburgi ajánlattal kínálkozó ragyogó alkalmat,⁵¹ de Blotius megkeresését, hogy venne részt egy fél évig a császári könyvtár katalogizálásában, mint hozzá nem méltó ajánlatot már csípős gúnnal utasítja vissza.⁵² Bár egy következő levelében igyekszik magát tisztáznai az irigység vádjá alól, szándéka a levél közepére kifulladás, s a még bennrekedt tehetetlen dühöt adja ki magából.

Salutem

Iudicium Caesaris de conficiendo Indice nudo librorum inque alium translato onere per mihi honorificum duco, quippe eius Maiestas optime norit, mihi satis negotii cum meis superesse. Tuas autem cogitationes de ordine, loco Bibliothecae Principi adeo placere laetor, idque institutum tuas Virtutes illustrabit. ... De tot tantisque patronis, quos intra paucos menses doctrina et opinio industriae non vulgaris tibi adiunxit, cur non congratulor? ... Equidem nullius Virtutibus et progressibus honorem viamque invidi, ut vero similium tui et doctissimorum vestigiis insisterem, vel cum tenuitate dignitatum mea me natura contentum esse iussit. Ubi ad Urbem accessero, si quid tot annis collecta industriola tenet, libenter tecum communicabo, nec modo speres sed quoque credas omnino: initiis et auspiciis amoris nostri profectus tuos responsuros rerumque et commodorum Blotii me studiosum fore aperte. Eaque sum animi inductione et amore erga te, ut nullam offensam illabi a me ad animum tuum sim passurus. Sin aliter mentem Sambuci acceperis, ingrate feceris inque disciplinam Christi, bonos mores, exempla amicitiae, doctores denique philosophos tuos inique commiseris. Vale ...

*Tuus Sambucus*⁵³

Ezzel a dolog nyugvópontra jutott. A levelezés sem szakadt meg közöttük, Sambucus önbecsülésén és hiúságán azonban a történetek mély sebet ejtettek. Alapos monográfusa (és leveleinek részbeni közlétevéje), Vantuch feltételezi, hogy alkotó lendülete ekkor torpant meg, hiszen szertefoszlott reménysége, hogy kiadói tevékenységét a könyvtári háttér révén kiszélesíthesse.

⁴⁸ Vantuch: i. m. 85–87.

⁴⁹ Vantuch: i. m. 129. Ugyanerről l. a 42. jegyzetet.

⁵⁰ Közli: Gerstinger: i. m. 176. Zsámboky két levélrészletét Gerstinger változatlanul hagyott átirásában közlöm.

⁵¹ Közli: Gerstinger: i. m. 177–178 (1575. április 23).

⁵² Közli: Gerstinger: i. m. 178–179 (1575. augusztus 30); Ernusz: i. m. 20–21.

⁵³ Közli: Gerstinger: i. m. 180 (1575. szept. 10).

Mindenesetre Blotius egyik 1576-os levelében olvasható egy számbavétel ellenfeleiről: Sambucus köztük van.⁵⁴

És Ellebodus? Magas polcra került *legkedvesebb barátja és honfitársa* hallgatását tréfás levélkében fricskázza meg.⁵⁵ Zsámboky maníriait is régről ismeri. Kérdés, neki mit nyújtott a *respublica litteraria*? Ami létszükséglete volt, a szabadságot és az alkotáshoz szükséges *otiumot* megtalálta Radéczy házában. Kovács Romano Zsuzsanna találó megállapítása szerint Magyarországon, ahol a független értelmiségi elit megjelenésének intézményes feltételei, az egyetem és az akadémiák hiányoztak, a nem udvari értelmiségi egyetlen példája Nicasius Ellebodus.⁵⁶ Klaniczay Tibor 1971-es cikke óta az Ellebodiusszal foglalkozók sorra idézik Pinellinek írt önjellemzését:

*Uram, én ifjú korom óta hozzá vagyok szokva a szabadsághoz, nem bírom az udvart elviselni, mert nem tudok és nem akarok szolgálni, főleg nem az én koromban, mely néhány év múlva lehanyaglik, és az eddig folytatott tanulmányaim és természetes hajlamom szerint egyre inkább az irodalommal való foglalkozást igényli. [...] Most tökéletes szabadságban élek, s ha Isten békét ad ennek az országnak, néhány év múlva beteljesíthetem azt a tervemet, melyet egyedül előttem nem titkoltam...*⁵⁷

Ez a dédelgetett terv a *Poetica* parafrázálása, amely lehetővé teszi az aristotelési szöveg, a definiálatlan fogalmak minél teljesebb körüljárását, és túllépve a *Poetica* szövegének keretein, az árnyalt értelmezéshez az aristotelési corpus egészét felhasználja. Figyelemre méltó és a maga korában egyedülálló az a fordításelmélet és az a filológusi program, melyet parafrázisaival és grammatikák kiadásával szeretne szolgálni. Célja, hogy azoknak legyen hasznára, akik nem tudnak jól görögül, de a görög irodalom megismerésére törekszenek. A *Poetica*-parafrázis kimunkálása a pozsonyi évek terméke. Több mint száz levele, melyet második magyarországi tartózkodásának hat éve alatt Pinellihez intézett, főként a filológiai műhelymunkába enged betekintést, annak szakaszait, nehézségeit teszi érzékelhetővé. Leginkább a könyvek hiányára panaszkodik. Ennek enyhítésében egykori tanítványa, a tudós humanista főpap, Mossóczy Zakariás⁵⁸ volt segítségére. Jelmondata – *gratia gratiam parit*⁵⁹ – szellemében cselekedett, mikor Ellebodiust a munkájához szükséges könyvekkel – lehetősége szerint – ellátta. A művek azonban kéziratban maradtak, emlékezete elhalványult. A modern

⁵⁴ Vantuch: i. m. 245, 129.

⁵⁵ Ekkorra már Listhius támogatásával a bécsi egyetem professzora is. Wien, ÖNB Cod. 9737 z 15. fol. 188 (1576. július 29).

⁵⁶ Zsuzsanna Kovács Romano: Nicasius Ellebodus Casletanus tra Padova e Posonio. In: Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo. Milano 2001. 679–690.

⁵⁷ Nicasius Ellebodus (Casletanus). In: Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény. I. Humanizmus. Budapest 1998. 610–611. Kovács (Romano) Zsuzsanna fordítása. 1573. április 22-i levél. – Frappáns kontraszt ehhez Blotius önjellemzése Purkircherhez küldött levelében (1576. aug. 28): „*Etenim cum semper appetens gloriae et praeter caeteros avidus laudis fuerim, meo beneficio multorum, maxime cognatorum et affinium meorum demereri inde usque ab adolescentia consuevi, eo semper collineans, ut aliorum de me expectationem non adaequarem modo, verum etiam vincerem.*” Okál: i. m. 167. – Mindenesetre a kutatás háálával tartozik Blotiusnak, hogy igen gazdag hagyatékában 31 levél fennmaradt Ellebodiustól, mi több, szokásához híven a külteten jelezte tartalmukat, ami sok esetben többletinformációt ad.

⁵⁸ Lakatos Bálint: Mossóczy Zakariás. Magyar Művelődéstörténeti Lexikon VII. Budapest 2008. 465–466.

⁵⁹ Galavics Géza: Martino Rota: Bildnis des Zacharias Mossóczy und das humanistische Porträt in Ungarn. Acta Historiae Artium 42 (2001) 65–81. A Rota-metszeten látható G. P. G. betűsor *gratia parit gratiam* feloldását igazolja, hogy Mossóczy 1573-ban ugyanezt a jelmondatot írta be possessor-bejegyzést is tartalmazó kötetébe: OSZK, RMK III. 474. (1. példány). A címerén pedig ugyanezen jelmondat görög változatát gyanítja a kutatás a „*χ φ χ*” rövidítésben. A megfejtésben a tudós könyvgyűjtő Erasmus kötete segít, melyet ma a Matica Slovenska őriz: Helena Saktorová–Klára Komorová–Emília Petrenková–Ján Agnet: Tlač 16. storočia vo fondoch Slovenskej národnej knižnice Matice slovenskej. Bratislava 1993. 152. (609. tétel) Az 1572-ből Mossóczy possessor-bejegyzését tartalmazó *Adagiorum chiliades* (Basel 1546) mindkét nyelven hozza a szentenciát: *χάρτις χάρτιν φέρει gratia gratiam parit.* (Az OSZK példányát használtam: Ant. 1361.)

Aristotelés-kutatás számára Weinberg⁶⁰ nyomán Kassel fedezte fel a Casletanust. Önálló cikket⁶¹ szentelt neki és *Poetica*⁶² kiadásában felhasználta Ellebodusz szövegkritikai megfigyeléseit, javaslatait. Jelenleg készül a *Parafrázis*⁶³ kritikai kiadása, és folytatódik a levelezés feldolgozása. A korán érkezett flamand polgár Sambucus és Blotius mellett újra elfoglalhatja méltó helyét a humanisták *respublica litterariá*jában.

MAURER ZSUZSANNA
MTA Irodalomtudományi Intézet
E-mail: nicasius.maurer@gmail.com

⁶⁰ Bernard Weinberg: *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*. Chicago 1961. 519–523, 1125–1126.

⁶¹ Rudolf Kassel: Unbeachtete Renaissance-Emendationen zur aristotelischen Poetik. *RhM* 105 (1962) 111–121.

⁶² Aristotelis de arte poetica liber. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel. Oxford 1975⁴. Az előszóban írja: „Nova nomina in hac editione comparent Ellebodii et Sophiani, quorum studia critica in Aristotelis libro locata alias ab oblivione vindicavi.”

⁶³ Szepessy Tibor kutatásvezetői irányításával folyik Ellebodusz poétikájának kritikai kiadása az OTKA K 76329 sz. pályázata keretében. Köszönöm a jelen dolgozathoz fűzött észrevételeit, javításait.

MAYER PÉTER

EGY IAMBOSI UDVARLÁSTÖRTÉNET MARGÓJÁRA (ARCHIL. 23 W)*

Archilochos 23 W költeménytöröredéke maga a talány. A szöveg megtalálása óta napvilágot látott számos szövegrekonstrukció és -értelmezés után nemrég egy újabbat olvashattunk Eric Handleytől,¹ melynek jelentősége nem csupán egy vizsgált szöveghely önmagában meggyőző interpretációjában rejlik. A cambridge-i szerző nézetét továbbgondolva és a szóban forgó verset a költő nevezetes kölni epódosával (196a W²) összeolvasva ugyanis figyelemreméltó felismerésekre juthatunk maga az iambosi csábításköltészet, s általában a korai görög költészet nyelvhasználatának természetét illetően. Az alábbiakban emellett néhány újabb felismeréssel is szeretném árnyalni azt a képet, amit a költeményről másutt megrajzolni igyekeztem.²

A vers témája – egy nő elcsábítása – az iambos műfaji sajátosságának számít, miként a vers 'para-drámai' mivolta is: a költő élménybeszámolóját hallhatjuk egy – feltehetően a vers nagy részét kitevő és annak lényegét adó – párbeszéd felidézésével. A fennmaradt szöveg a költő-narrátor bevezetésével indul, mely után a költő-szereplő válaszát ismerhetjük meg, amit ő egy általa megszólított nő – mára elveszett – szavaira adott.

...ezt feleltem őneki:

„Asszon(y), ne félj attól, mi jár a nép között
(rossz) szóbeszédként körbe, míg a ...
rád tartozik. No, (I)elkedet csitítsd le hát!
(vagy: redám tartoznak. (L)elkedet csitítsd le hát!) 10
Tán azt hisz(ed), hogy ily szerencsétlen vagyok?
Ilyen hitvány alaknak tűnök én neked?
Efféle (n)em vagyok sem én, sem őseim!
(Tu)dom, hogy azt, ki kedv(el), mint k(e)dveljem én,
s miként gyűlöljem (é)s gyalá(zzam?) gyűlölöm, 15
akár a (ha)ngya – hidd el: ne(m haz)ug szava(m).
Biz' ez(t) a (vá)rost, mely felé (f)ord(ul szeme)d (vagy: (szive)d?),
(nin)cs férfi, mely le(győz)te volna, mí(g) te (m)ost
bevetted ijjal, h(í)rt szerezt(ve jó nagyot).
Légy nagykirálya hát, legyél csak k(ényu)ra – 20
(biz)on(y) s(o)k e(mb)er néz majd (s)ó)várul rád.”³

¹ E. HANDLEY, *Night Thoughts (Archilochus 23 and 196a West)*, in: P. J. Finglass etc. (Eds.), *Hesperos. Studies in Ancient Greek Poetry Presented to M. L. West on his Seventieth Birthday*. Oxford 2007, 95–100. A költemény szintén új értelmezése Even BOWIETÓL a 2005-ben Paroson rendezett Archilochos-konferencia („Archilochus and His Age”) kötetében jelenik majd meg.

² MAYER P., *A líra születése* 2009, 138–144; a verssel kapcsolatos fontosabb, itt tárgyalt és nem tárgyalt kérdésekhez l. uetz, valamint S. R. SLINGS mértékadó kommentáros szövegkiadását (*Archilochus: Poem(s) in Iambic Trimeter*, in: J. Bremer etc. [Eds.], *Some recently found Greek poems*, Leiden 1987, 1–23).

³ (7) .Ι.Ι.Ι.β.α..... τῆν δ' ἐγὼνταμειβόμεν' ἰ. γύναϊ, φάτιν μὲν τὴν πρὸς ἀνθρώπων κακὴν ἢ μὴ τετραμήνης μηδὲν ἀμφὶ δ' εὐφρον-, ἰ (10) ἐμοὶ μελήσει. [θ]υμὸν ἴλαον τίθεο. ἰ ἐς τοῦτο δὴ τοι τῆς ἀνολβίης δοκίμω ἢ ἦκειν; ἀνὴρ τοι δειλὸς ἄρ' ἐφαινόμην. ἰ οὐδ' οἶός εἰμ' ἐγὼ [ο]ῦτος οὐδ' οἶων ἄπο. [ἰ ἐπ]ίσταμαί τοι τὸν φιλ[έο]ν[τα] μὲν φ[ι]λ[έ]ιν[ι], (15) τὸν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε [κα]ὶ κακο[ῖ]ν (κακοῖν ἄτε? SLINGS) μύ[ρ]μηξ. λόγῳ νυν τ[ῶ]ιδ' ἀληθεῖν πάρα[ι] πόλιν δὲ ταύτην ...]. [...] ἐπιστρε[φεα]ι. [ἰ οὐ]τοι ποτ' ἀνδρες ἐξέ[π]όρθη[σαν], σὺ δ[ὲ] ἰ ν[ῦ]ν εἰλες αἰχμηὶ καὶ μέγ' ἐξήρ(ω) κ[λ]έος. ἰ (20) κείνης ἀνασσε καὶ τ[υ]ραν[ί]ην ἐχε- ἰ π[ο]λλοῖσ[ι] θ[η]ν[ν] ζ[η]λωτὸς ἀνθ[ρ]ώπων ἔσσει. (23,7skk. W) A 19. sorban a fordítás „fj” szava helyett a görög szövegben „dárda” szerepel. Az egyes olvasatok forrásait illetően l. SLINGS i. m. (l. 2. jz.); ezekre itt és alább a kutatók pusztá nevével hivatkozom.

A beszéd hatásosságát egy ugyancsak műfajspecifikus fogás garantálja: a verset az udvarló férfi szavai zárják minden narrátori zárszó nélkül, s a költő e csattanószerű befejezéssel a befogadói képzeletre bízva a cselekmény továbbgondolását a hallott szavak nőre gyakorolt hatásának megfélelően.⁴

*

A városvívó nő aligha egy korabeli amazon, a későbbi görög uralkodónők (pl. Artemisia) korai előfutára, diadalmas hadvezéri portréja inkább allegóriaként értendő: egy a férfi szívét város gyanánt meghódító és leigázó nő hízelgő ábrázolásaként.⁵ Archilochos saját hősiességével, *aristeia*-jával való büszkélkedésének ugyanakkor nem okvetlenül kell átvitt értelmet tulajdonítanunk. Hogy a beszélőt „nincs férfi, mely legyőzte volna”, kézenfekvő persze verbális teljesítményére, iambosköltői mivoltára tett utalásként is értenünk, ilyen megnyilatkozások máshonnan is ismertek lévén az archilochosi korpuszban, s láthatólag része lévén ez az archilochosi költői *persona* és férfiideál önértelmezésének.⁶ Egy új – alig egy éve közzétett – papiruszlelet fényében ugyanakkor valószínű, hogy nem pusztán poetológiai vetülete van e győzhetetlenségnek. Egy ismeretlen szerzőségű Archilochos-kommentárból előkerült egy néhány soros, erősen töredékes szöveg, amelynek szövegrekonstrukciója és értelmezése természetesen kezdeti fázisban van, s igencsak bizonytalan.⁷ A szöveglelet legkézenfekvőbb értelmezése szerint a költő egyik versében – nyilván szemrehányással és nyilván katonatársainak – említette a hadvezéreknek és királyoknak kijáró kétszeres hadizsákmányt (διμοίρη), amiből ő – úgy tűnik – nem részesült. A homályosan rekonstruálható archilochosi gondolatmenetben jó eséllyel tettenérhető a költő-beszélő öndicsérete, harci teljesítményének a harcok közösségéhez képest megkülönböztető – humorosan túlzó (?) – bemutatása.⁸ A lelet érdekessége, hogy tulajdon katonai tevékenységét illetően eddig csupán önironikus vagy önkritikus megnyilatkozásokat ismertünk Archilochostól, valamint – feliratos leleteinkről (89; 91; 94; 96 W) – szenvedélyes vagy kétségbeesett katonai reflexiókat. Az előbbiekre kapcsán gondoljunk csak – már az antik utókor által botrányosnak tartott – pajszeldobására (5 W), a nemrég előkerült Téléphos-elégiában megszólaló, vereség utáni költői vigaszra (POxy. 4708, fr. 1⁹), vagy a katonaközösség szájhösködését leplező töredékre („mert halott csak hét maradt ott, kit beértek lábaink, s gyilkosok vagyunk vagy ezren...”, 101 W).¹⁰ Az említett papirusz fényében immár életszerű feltételezni, hogy a tárgyalt csábítástörténet költője az ’engem férfi még nem győzött le’ mondattal katonai teljesítményére is utal, ennyiben is kapcsolódási pontot teremtve katona-polgár közönsége önértelmezésével.

* *

⁴ A korai görög költészetből igen kevés versvéget ismerünk, szereplői beszéddel záruló verset még kevesebbet. E tekintetben 23 W érdekes eltérést mutat a leghíresebb iambosi csábítástörténet, a kölői epódos (Archil. 196a W) sejtelmesen erotikus zárócselekményéhez képest, amelynél a narrátor nem hagy kétséget afelől, mi követte az udvarló beszédét.

⁵ Az allegorikus értelmezés F. R. ADRADOS érdeme (*Sobre algunos papiros de Arquiloco (P. Oxyrh. 2310–2313)*, PP 11, 1956, 38–48, küll. 40), amely azonban ma sem általánosan elfogadott a kutatásban (vö. SLINGS [i. m., l. 2. jz.]). Jelképes beszédet sejtet egyebek mellett a nő buzdítása a teljhatalom megragadására, a görög poliskörnyezetben nem túl jóízű tyrannis kifejezés játékosan túlzó említése is (τυραννίην ἔχε, 20).

⁶ Hogy csak néhány programmatikus példát említsünk, Archilochos költői ’állatmaszkjai’: a támadóját viszontbökő sün (201 W), az átkával a sason bosszút álló róka (172skk. W) és a szárnyon ragadva még hangosabban ciripelő kabóca (223 W) mind az iambosköltészet hatékony védelmi potenciálját domborítják ki.

⁷ A szöveglelet első kiadása: D. OBBINK (Ed.), *Commentary on Archilochus’ Trimeters*, The Oxyrhynchus Papyri 73, 2009, 133–138.

⁸ A szöveget ilyen értelemben kíséreltem meg értelmezni előadásomban (9. Magyar Ókortudományi Konferencia, Pécs 2010. május); vö. még *Mater semper certa est? Költői és műfaji származásproblémák egy új papiruszon (P. Oxy. 4952 fr. 1)*, Antik Tanulmányok (előkészületben).

előkészületben:

⁹ OBBINK D., 4708. *Archilochus, Elegies (more of VI 854 and XXX 2507)*, The Oxyrhynchus Papyri, Vol. LXIX, 2005, 19–42. Általános ismertetés a szövegről magyarul: MAYER P., *Hadjárat tévedésből? – egy ’új’ Archilochos-költemény tanulságai (P. Oxy. 4708, fr. 1)*. Ókor 6/1–2, 2007, 31–34.

¹⁰ A harcok öntudat megnyilatkozása félreérthetetlen az archilochosi ’címerkölteménynek’ is tekinthető 1 W töredékben: „*Enyalios [= Arés] szolgálja vagyok én...*”, ennek megfogalmazása azonban túl általános, s a közösséggel szembeni kitüntettség gondolata sem érhető benne tetten.

A szöveggel kapcsolatos egyik legmakacsabb probléma a szövegrész elején található. Az udvarló férfi először is biztosítja a nőt arról, hogy képes megvédeni őt az (esetleges?, tényleges?) rossz hírről, szóbeszéddel szemben (8–10. s); a nő megelőző, mára elveszett szavaiban nyilván ettől félve utasította el a férfi közeledését. A költő-beszélő nyugtató szavait („ne félj a rút pletykától”) azzal kerekíti ki, hogy neki viszont (vö. μέν-δέ) gondja lesz valami(k)re/valaki(k)re, de hogy kire-mire, az a vonatkozó kifejezés nagy részének elveszte miatt homályban marad (ἀμφὶ δ' ἐὺφ[ἰέμοι μελήσει, 9–10. s).¹¹ Az ismert rekonstrukciók egy része a kérdéses ἐὺφ[szótörédéek kapcsán eddig jóindulatú emberekre, illetve ezek szavaira (ἐὺφρων) gondol („a jó szándékúakra/jóindulatúak szavaira pedig nekem lesz gondom”),¹² ám ez esetben nem tudni, hogy miért hangsúlyozottan a férfi törődik ezekkel, ha viszont a kifejezést a beszélő saját udvarlására tett utalásaként értjük („a jó szavakra pedig nekem lesz gondom”), kérdésesnek tűnik, vajon ennek kilátásba helyezése kellő és illő – értsd: műfajkonform – megnyugtatás lehetett-e a nő füleinek épp gúnyköltő-udvarlója miatt megtépzott jó hírt illetően? Másképpen: választ jelenthetett e a nő számára az őt ért szóbeszédre, ha a költő jó szavakkal ellensúlyozza azokat, és ez-e az, amit az iambosköltő közönsége leginkább vár költőjétől, ha megtámadják? Egyéb, valamivel életszerűbb szövegrekonstrukciókban a szerelmi öröm (τὸ/ ἐὺφρον) motívuma kerül elő („nekem pedig az öröm/ök/re lesz gondom”),¹³ s igaz ez azok javaslataira is, akik itt az „éjszaka” (ἐὺφρῶν) kifejezést vélik felfedezni: „ami pedig az éjszakát illeti – nos, erre nekem lesz gondom” (West), ill. „az egész éjszakán át – ez az én gondom lesz – légy kegyes hozzám” (Luppe).¹⁴ Mindezen értelmezések ellen komoly érv, hogy megtörni látszanak a gondolatmenet logikáját: a párt közvetve-közvetlenül érő verbális támadások (8–9. s.) és a beszélő önvédelmi képességének fitogtatása (11skk.) között¹⁵ idegen elemnek tűnik egy egysoros utalás az udvarló vigasztaló vagy örömszerző képességeit illetően. Ennél is fontosabb, mert tanulságaiban messzebbre mutató kérdés, vajon az éji örömök kilátásba helyezése és az efféle kegy iránti esdeklés¹⁶ egy éppenszám megszólított, a szerelemtől még húzódozó nőnek összeegyeztethető-e azzal a képpel, amit a korai iambos mai befogadóiként e költői *beszéd* retorikai – közvetve: pszichológiai, még közvetetebben: recepcióesztétikai – sajátosságairól alkothatunk? A válasz nyilvánvalóan nem lehet mentes a befogadói kulturális norma és gyakorlat analógiás torzításaitól, s így óhatatlanul és többé-kevésbé szubjektív – talán ez az oka, hogy e kérdésfelvetés ma sem általános a korai görög szövegek rekonstrukciójánál és értelmezésénél, sőt: meglepően ritkán, és kevésbé következetesen alkalmazott eljárásról van szó.¹⁷ E megközelítésnek azonban nemigen van alternatívája egy élőszóban elhangzó, az előadói alkalom és a közönség kíváncsimainak megfelelni akaró, s e minőségében más, hasonló költői

¹¹ A hely értelmezési problémáit súlyosbítja a tény, hogy a μέλω ige ἀμφὶ előljárószóval ismereteink szerint nem alkot szerkezetet. M. L. WEST, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin–New York 1974, 119 szintaktikai döccenéssel magyarázza a jelenséget: „ami pedig ...-t illeti: erre nekem lesz gondom” (meggyőző párhuzamként utalva pl. Hymn. Hom. Cer. 85sk. soraira). SLINGS (i. m. /l. 2. jz./ 7) nem kevésbé meggyőzően hivatkozik arra, hogy a μέλω + περί szerkezet viszont jól ismert (legkorábbi példa: Aeschyl. Choeph. 780), márpedig ez utóbbi előljárószó (legalább a klasszikus kortól) gyakran használatos ἀμφὶ-val egyező értelemben. Fontos azonban, hogy a két elgondolás lényegileg ugyanaz, amennyiben az előljárós kifejezésben mindkettő a beszélő figyelmének tárgyát véli felfedezni. Külön úton jár LUPPE és HANDLEY, akik az általuk ἐὺφρῶν-ként helyreállított főnevet ἀμφὶ előljárójával együtt időtartamra értik: „egész éjszakán át”, l. alább.

¹² Vö. LASSERRE: ἐὺφρώνων.

¹³ Vö. SLINGS ἐὺφρονος; LASSERRE–BONNARD ἐὺφρονα. BURNETT ἐὺφρόνι (= ἐὺφροσύνη) olvasata lexikailag túl spekulatív.

¹⁴ WEST: ἐὺφρόνι (prob. D. E. Gerber, *Greek Iambic Poetry*, Cambridge MA–London 1999 ad loc.); LUPPE: ἐὺφρόνιν (Ἀμφὶ ἐὺφρόνι und Weiteres zu dem Archilochos-Papyrusfragment P. Oxy. XXII 2310, fr. 1. APF 41 [1995] 20–23.). Utóbbi mondatrekonstrukció megválaszolatlanul hagyja a kérdést: miért a nőtől kéri a férfit azt, amire hangsúlyozottan *neki* (vö. sor eleji ἰέμοι, szórendi nyomatékkal) – nem: „neki is” (i. e. κάμοι) – lesz gondja?

¹⁵ Márpedig a 11–16. sorok vezérmotívuma – szemben egyéb véleményekkel – minden bizonnyal a költői önvédelem; vö. MAYER i. h. (l. 2. jz.).

¹⁶ A [θ]υμὸν ἵλαον τίθεο mondat bármelyik értelmezéssel összhangban így fordítható leginkább; vö. LUPPE i. m. (l. 14. jz.).

¹⁷ Említést érdemlő, üdítő kivétel STEINRÜCK 2000-es monográfiája (*Iambos. Studien zum Publikum einer Gattung in der frühgriechischen Literatur*. [Spudasmata 79.] Hildesheim), valamint HANDLEY itt taglalt tanulmánya (l. 1. jz.).

beszéddekkel együtt egy közös kód- és szabályrendszerhez igazodó, azokkal együtt műfajt alkotó költői beszéd értelmezésénél. Minthogy pedig az említett modern retorikai és pszichológiai analógiák mellett megbízható szöveges támpontjaink is vannak a kérdések eldöntésénél, érdemes és lehetséges kísérletet tennünk a kérdés megválaszolására, melynek során célszerűnek tűnik a műfajkonformnak tekintett költői megnyilatkozásokat egymás fényében szemügyre vennünk.

Egy jóhírt féltő, és ebbéli félelmeit hangoztató nőt egy 'rá se hederíts a szóbeszédre, pompás éjszaka vár rád' jellegű mondattal megszólítani mai megközelítésben kétségkívül szellemtelen és otromba udvarlás lenne. Hogy ezt alighanem Archilochos közönsége is így érezhette, arra többek között a kölni epódos szolgál – bizonytalanságában is tanulságos – példával.¹⁸ E költemény költő-udvarlója a vers (mára elveszett) elején egy félénk szűz szerelméért eseng, aki riadtan, ám tapintatosan visszautasítja – pontosabban: a költő által legkevésbé sem kívánt Neobouléhoz irányítja – a férfit. Utóbbi erre ravasz mellébeszélésbe kezd: a szerelem nem olyan veszedelmes ám, mint ahogy a lány képzeleli, vannak ártalmatlan útjai-módjai is, s erről később – estefelé – beszélgethetnek még. Ám addig is – így a férfi – „ne tagadd meg tőlem, kedvesem, hogy a kapuban, az oromzat alatt locsogjunk egyet, hisz a füves rétre tartok.” Az udvarló végül választottja dicséretét Neoboulé becsméréseivel húzza még inkább alá, mire a lány végül szavak nélkül, megadóan fogadja a férfi testi közeledését. Első lépésben tehát a férfi szerelmi vágyaiban mértéktartónak, ártó szándéktól mentesnek, sőt tárgyalásra késznek mutatkozik, majd a mezei találkára szóló meghívásával végképp elaltatja a lány bizalmatlanságát, hiúságának burkolt legyezgetésével pedig (»te nem vagy ám olyan, mint Neoboulé!«) gondoskodik a szűz vonzalmáról is. E tudatosan felépített udvarlástól, melyben a férfi elsődleges célja a partner félelmeinek és ellenállásának leépítése, nincs helye a testi gyönyörökre tett hirtelen és tolazkodó utalásoknak, különösen nem a beszélgetés kezdetén. Az egyébiránt explicit és rámenős iambosi költői persona hatékonyan bemutatott kommunikációja szellemes elegancia, pszichológiai érzékenység, retorikai illőség (*prepon*) és lépésről-lépésre haladó, logikus gondolatmenet elegye, melynek eredményeként a költő-udvarló nem *megszerzi*, hanem *megnyeri* magának választottját.

Komoly tanulság ez az egész műfajt, annak nő- és szerelemképét illetően, s ez valószínűtlennek mutatja az eddigi értelmezéseket a 23W költemény kérdéses helyét illetően. Úgy tűnik, a versben idézett költői válasz első fele (8–16 s.) tisztán költői (ön)védelmi program, mint udvarlás-argumentum. A szöveget – korábbi javaslatommal egyezően – F. Lasserre-t követve így is helyreállíthatjuk: ἀμφὶ δ' εὐφρόνων | ἐμοὶ μελήσει, ám a kulcskifejezést ironikusan értelmezve: „e 'jóakarókkal' pedig majd én foglalkozom”.¹⁹ Hasonló értelemben említhetett a szöveg esetleg ἀμφὶ δ' εὐφραδέων-t is („e szépszávuakkal/szépbeszédűekkel”, synizesisszel), ami még közvetlenebb utalás lenne a válaszra váró támadások szóbeli mivoltára.²⁰ Azonos – és nézetem szerint helyes – gondolati mederben halad említett munkájában Eric Handley, akinek olvasata ráadásul nyelviileg is a legmeggyőzőbb: »asszony, ne aggódj a vádak miatt, ezekkel én foglalkozom majd, míg tart az éj – nyugtasd meg lelkedet!«²¹, vagyis az éjszakának *expressis verbis* nem a szerelmi örömeikkel, hanem a válaszon történő – nyilván közös – gondolkodással, s így a költő iambosi reakciójával összefüggésben van helye itt.²² Az éjszakai tanácskozás motívumát önmagában is jól magyarázhatja a hagyományos képzet, mely szerint az éj jó tanácsadó, valószínű azonban, hogy jelen címzett esetében e motívum a – jellemzően éjszakai – haditanácsra is utal, ily módon erősítve rá a nő hadúri portréjának vonásaira. Ez az értelmezés logikusabb gondolatmenetet feltételez nem csupán a férfi kezdő mondatain (8–16. s.), hanem a beszéd

¹⁸ Az itt következő tartalmi összefoglaláshoz és értelmezéshez l. MAYER P., *Der Mann, das Mädchen und der Dichter – Zur Frage der Absicht dreier Personen: eine Verführungsgeschichte* (Archil. 196a W2). ACD 42, 1–16. Az idézett szövegrész olvasatát és fordítását illető bizonytalanságokhoz, kérdésekhez l. uetz.

¹⁹ Az ironikus szóhasználat egyébként sem idegen a költeménytől, vö. a hölgyhöz intézett, tyrannist emlegető buzdítás játékos túlzását („légy hát kényura”, 20. s.).

²⁰ Vö. Hom. Od. 19,352 (εὐφραδέως); a szó melléknévi alakjaival csak későbbi munkákban találkozunk. Hasonlóképpen rekonstruálja a gondolatmenetet C. CAREY, még ha olvasata (ἀμφὶ δὲ ψόγων) metraikailag valószínűleg helytelen is (vö. SLINGS i. m., l. 2. jz.).

²¹ Ebben az értelmezésben a nő lelkére vonatkozó ἴλαον jelző legkézenfekvőbb fordítása természetesen nem „kegyes” (vö. 16. jz.), hanem „nyugodt”.

²² HANDLEY javaslatának külön értéke, hogy kiiktatja a mondatból a fent (11. jz.) említett szintaktikai 'döccenést' is.

egészen belül, s így jobban illeszkedik egy tudatos udvarlás kifinomult meggyőzőési stratégiájába is: a férfi előbb lebríthatatlan védelmi erejével kérkedik, majd legyőzöttnek mutatja be magát egy nála is nagyobb hódító: a nő lábai előtt...

* * *

Handley javaslatából további lényeges tanulságok is adódnak, és pedig általában az iambosi költői nyelvet és csábítástechnikát illetően, melyekre érdemes röviden kitérnünk.

1. A költő szavaival ellentétben egész (!) éjszaka aligha a vádokról akar tanácskozni, amennyiben együtt töltene az éjt választottjával. Olvassuk csak össze ismét e szöveget a kölői epódossal,²³ ahol, mint láttuk, a férfi kétszer is megtéveszti a vágyott nőt: előbb egy – be nem teljesedő – éji (!) beszélgetésre tesz ajánlatot, majd „locsogásra” a „kapunál”, a „füvel benőtt réten”, amiből azonban szerelmi együttlét lesz. Ezek az ártalmatlannak tűnő, ám csalfának bizonyuló tervek és javaslatok az udvarlási *psychagógia* jegyében nyilván a nő gyanakvását és bizonytalanságát hivatottak csillapítani, s e megkonstruált biztonságérzet révén készsé tenni őt a férfi közeledésének elfogadására.

2. A kölői epódos költő-udvarlójának szavai nem csupán félrevezetőek: kétértelműek is. Miközben a tapasztalatlan szűz kapuról, mezőről és locsogásról hallva városszéli fecsegésre gondol, a közönség nagyon is jól érti, hogy a férfi az ő testéről beszél és a föld megöntözésével kapcsolatos erotikus népi metaforika dimenziói között mozog.²⁴ E kétszólamú, két külön közönségnek címzett beszéd valódi retorikai csúcsteljesítmény, s szépen példázza az Archilochosra állítólag (vö. Quint. 10,1,60) oly jellemző eleganciát és szellemességet, ami ha a mit sem sejtő beszélgetőpartnerre nem is, a közönségre bizonyosan hatott. Itt tárgyalt költeményünk (23 W) – az ismert sorok mindenképp, de talán maga az egész vers is – nyitva hagyja a kérdést, vajon a nő érti-e – pontosabb megfogalmazásban: a közönség elvárása szerint értenie kell-e – az „éj”-ben rejlő másodlagos utalást a szerelmi együttlétre? Az egész éjszakás tanácskozás komikusan túlzó, vagyis fiktív mivolta itt jóval átláthatóbb, különösen, hogy e szavakat egy „nő” (γυνή), talán egy asszony, de szinte bizonyosan egy érett nő hallgatja. Ha a költő az ostromlott nőt ezúttal valóban nem rekesztette ki szavai valódi értelmének megértői köréből, úgy e túlzó mivoltában önleplező föllentés némi önironikus színt adott a költő-udvarló hódító igyekezetének.

Handley meggyőző alternatív szövegértelmezése megerősíti az általam a kölői epódos kapcsán korábban mondottakat: a költő csábítás-retorikába illik az ostromlott kedves számára többé vagy kevésbé átlátszó félrevezetés és kétértelműség, s utóbbi kapcsán külső és belső befogadó differenciált megszólításának lehetősége. E felismerésnek külön fontosságot kölcsönöz a tény, hogy a szereplői-elbeszélői félrevezetés narratológiai funkciója és jelentősége a Homéros-kutatásban is épp az utóbbi időben vált hangsúlyos kérdéssé.

Archilochos itt tárgyalt költeménye igazi iambosi programvers, amely a műfaj és az archilochosi költészet megannyi tartalmi-formai sajátosságát – pár sorba sűrítve – magában foglalja. Nem csupán hű foglalata az iambosi férfieszménynek, melyben a vers bármely hallgatója magára szeretne ismerni, s amely invektív-erotikus ártelmezésnek veti alá a homérosi férfiideált – elsőnek lenni (tettben) a harcban és (szóban) a tanácsban²⁵ –, amennyiben a harci erény mellé a verbális önvédelem és csábítás művészetét is felsorakoztatja. A vers éppígy ízelítőt ad a műfaj – pontosabban: Archilochos – sajátosan vibráló, humor és komolyság, valóság és fikció, szereplői és hallgatói közönség szférái között taktikusan, ám alig észrevehetően mozgó költői nyelvéből. Valóban rejtélyes költői beszéd ez, s ezt nem csupán a töredékes szöveget helyreállítani és megérteni próbáló mai olvasók, de a költőt hallgató hölgy is így érezhette...

MAYER PÉTER
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: mayerp@t-online.hu

²³ A két szöveg közötti hasonlóságra HANDLEY (i. m., I. 1. jz.) is felfigyel, és együtt olvassa őket.

²⁴ Ez említett korábbi munkám (i. m., I. 18. jz.) egyik fő tézise, amit azonban további archilochosi példákkal eddig nem sikerült megtámogatnom.

²⁵ II. 9,443: μύθων τε ῥήτηρ' εἶμεναι πρηκτῆρὰ τε ἔργων (Devecseri G. fordításában: „szónak szónoka légy és végbevívója a tettek”).

MÉSZÁROS TAMÁS
MEGJEGYZÉSEK SOPHOKLÉSHOZ*

A mai előadást mentegetőzéssel kell kezdenem, hiszen a téma nem kötődik kutatási területemhez, a Kr.e. 5–4. századi prózairodalomhoz, az attikai szónokok munkásságához. Ezúttal másik műfajról lesz szó, a görög tragédiáról, nevezetesen Sophoklész írásművészetének néhány kérdéséről, leginkább a *Philoktétész* című tragédia kapcsán. Hogy vakmerőséget indokoljak, engedjék meg, hogy elmondjam egy személyes emléket még egyetemista koromból. Elsőéves latin szakos hallgatóként főszemináriumom Tóttóssy Csaba professzor latin mondattana volt. Egyik alkalommal, a megfeszített figyelmet igénylő fordítási gyakorlat közben Tóttóssy professzor váratlanul a következő kérdéssel szegte nekem: „Mondja, Mészáros úr, ki Sophoklész *Oidipus királyának* főszereplője?” A kérdés meglepett, majd némi habozás után, gondolván, hogy nagyot nem tévedhetek, végül kinyögtem, hogy Oidipus. A professzor arcára csalódással vegyes döbbenet ült ki, hogy nem teljesen gyengeelméjűnek tartott hallgatója ekkora ostobaságot válaszol, majd megsemmisítően odavetette: „Nem, nem Oidipus, hanem Periklész.” A kínos eset óta tervezem, hogy egyszer alaposabban utánajárok az említett azonosítás hátterének, pontosabban annak a kérdésnek, hogy Sophoklész tragédiáinak értelmezése során hogyan alkalmazható a történeti szemlélet érvényesítése. Ezt a kérdést igyekeztem megválaszolni egy másik alkalommal a *Trachisi nők* című darabot megidézve, és erre a kérdésre kívánok válaszolni ezúttal is, immár a *Philoktétész* kapcsán.

Az irodalmi alkotások történeti alapú értelmezésének módszertani kiindulópontja az az egyszerű tény, hogy minden ember saját korának gyermeke: gondolkodásmódját, viselkedését magától értetődő módon befolyásolják korának történelmi, politikai, társadalmi eseményei. Különösen igaz ez az ókori Athénban, ahol az aktív közéleti szerepvállalás volt az elvárt magatartásforma minden teljes jogú polgár esetében. Aki kivonta magát az állam érdekében végzett tevékenységek alól, a többiek megvetésében részesült, az ilyen embert egyszerűen *idiotésnek* nevezték. Az elvárások mindenkire, így a művészekre, a drámaírókra is érvényesek voltak. Az ismert történet szerint Aischylos a maga részvételét a salamisí ütközetben annyival fontosabbnak ítélte drámaírással szerzett dicsőségénél, hogy sírfeliratán csak az előbbi tartotta megörökítésre méltónak. Sophoklész még a nagy elődön is túltett, amennyiben számos alkalommal vállalt és töltött be fontos hivatali tisztséget, tisztségeket. Tudomásunk szerint megkapta a délosi szövetség főpénztárnoki hivatalát (*hellénotamias*), egy ízben megválasztották *stratégosnak* is (a színpadnál kevesebb sikerrel szerepelt), majd élete végén bekerült a demokrácia túlkapasait megelőzni hivatott *probulo*testületbe. Közismerten baráti kapcsolatot ápolt Periklészszel és körével is.

Ezen körülmények ismeretében talán nem alaptalan a feltételezés, hogy az egyes Sophoklész-darabok témaválasztását befolyásolhatták kortárs történeti események. Hangsúlyozom, ez nem azt jelenti, hogy a darabok cselekménye vagy a szereplők személye mintegy matematikai képlettel megfeleltethető valamilyen aktuális történeti helyzetnek vagy személynek. A mechanikus azonosításra

* Tar Ibolya tanárnő meghívására 2008. november 25-én az Ókortudományi Társaság Szegedi Tagozatának felolvasó ülésén „*Philoktétész*” címmel tartottam előadást. Jelen dolgozat ennek az előadásnak változatlan formában hagyott, írott változata. A kiindulópontot Szabó Árpád Sophoklész-könyve jelentette (Sophoklész tragédiái. Budapest, 1985), mely bizonyos pontokon erősen támaszkodik K. Reinhardt monográfiájának gondolataira (Sophokles. Frankfurt, 1947³). A lábjegyzeteket terjedelmi okokból mellőzöm. Mindezt már csak azért is megtehetem, mert a modern szakirodalom – amennyire látom – kevésbé veszi számításba a drámák történeti alapú megközelítését. Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy a felvetett gondolatok bizonyítása további alapos vizsgálatot igényel.

való törekvés mindössze másodrangú fűzfapoéták kérészéletű művecskéit eredményezheti, magas színvonalú, időtálló költészetet soha. Így Sophoklés drámáiban sem érdemes valamiféle álruhába bújtatott történetírást keresnünk, de talán nem szentségtörés arra gondolnunk, hogy azok a historikus alapú kérdések, melyek a kor emberét foglalkoztatták, valamilyen szublimált formában az egyes darabokban is megjelenhettek. Mindez részben magyarázatul szolgálhat az antik drámaírók mai szemmel nézve felfoghatatlan termékenységére is. Sophoklés maga állítólag mintegy 120 tragédiát írt. Könnyű neki, mondhatnánk, hiszen a történeten nem kellett töprengenie, tetszése szerint válogathatott az óriási mitikus hagyomány örökölt kincsei közül. Magam a történeti szemléletmód fogalmát mindössze azzal a feltevéssel használom, hogy a szerző választását számos egyéb szempont mellett befolyásolhatta éppenséggel a történeti valóság is. Ráadásul a hagyomány által Sophoklés személyéhez kötött újítás, a történet szempontjából egységes *trilogia* több, egymástól független darabbá tördelése a történeti tárgyú témák bemutatását egyszerűbbé is teszi. De nézzünk néhány példát!

Kiindulópontunk legyen az a kötet, ahol először találkoztam az említett Oidipus-Periklés párhuzammal, Szabó Árpád 1985-ben publikált Sophoklés-monográfiája. A könyv műfaját tekintve tudományos igénygel megírt ismeretterjesztés: szakirodalmi hivatkozások és lábjegyzetek nélkül, de nem híján eredeti ötleteknek. Szabó az Oidipus király elemzése során részletesen kibontja a Periklés-analógiát is. A darab szerint Oidipus a város jötevője, aki megmentette Thébait a Sphinxről, és akit népszerűségének köszönhetően királlyá tettek. Ám Thébai lakosságát most dögvész tizedeli, melynek oka egy régebben elkövetett vérbűn. Az a személy pedig, aki legjobb szándéka ellenére kishíján romlásba dönti városát, nem más, mint Oidipus. Ez a rövid ismertetés talán már elég is ahhoz, hogy belássuk: az egykorú hallgatóság gondolhatott saját városára, saját Oidipusára. Hiszen ki is volt Athén jötevője, az a hallatlan népszerűségnek örvendő államférfi, akinek tevékenységéhez a város felemelkedését még ma is kötni szokás? Ráadásul a darab bemutatásának idején (a *communis opinio* ezt 429 környékére teszi) még élénken élhetett egy másik dögvész, az Athént sújtó járvány emléke, melynek maga Periklés is áldozatul esett. Továbbá a vérbűn motívumának is megvan a periklési kapcsolata, hiszen Periklés anyai ágon az Alkmeónida-családhoz tartozott, márpedig a hagyomány az Alkmeónidákhoz köti a kylóni vérbűn elkövetését. A történet szerint az olympiai versenygyőztes Kylón Kr.e. 632-ben tyrannusra tört, és híveivel el akarta foglalni az Akropolist. A terv kudarca után Kylón embereivel Athéné oltárához menekült, de Megaklés archón, Alkmeón fia durván megsértve az oltalomkérőknek járó sérthetlenséget, elhurcoltatta és megölette a lázadókat. A gyalázat az egész Alkmeónida-családot érintette, akiket száműztek, de ők néhány év elteltével visszaköltöztek a városba. Ez a vérbűn volt az ürügye annak a többször is megfogalmazott követelésnek, mellyel például a spártaiak is megpróbálták elérni a peloponnésosi háború előestéjén Periklés száműzését. Tovább árnyalja a képet, ha Periklés tevékenységének kortárs megítélésére gondolunk. Az államférfi utolsó éveiben többször volt kénytelen szembesülni azzal a váddal, hogy meggondolatlan politikájával eleve kudarcra ítélt háborúba ugrasztotta Athént, vagyis jó szándéka ellenére romlásba döntötte városát. Ez tehát az Oidipus-Periklés azonosítás alapja.

Szabó könyvében két további tragédia kapcsán találunk részletesebben kidolgozott történeti párhuzamot. Először az Antigoné esetében vet fel hasonlót, ahol a városa ellen forduló Polyneikés eltemetésének kérdése a tárgy. A párhuzamos esemény ez esetben Themistoklés történetéhez kapcsolható. A perzsa háborúk győztes stratégiájának *peripeteiája* közismert. Az arisztokrata ellenzék előbb cserépszavazással eltávolította Themistoklést, majd az életére tört. Az államférfi végül a perzsa udvarban talált menedékre, majd öngyilkosságát követően Thukydidesz beszámolója szerint a következő történt: „*földi maradványait rokonai kívánsága szerint hazahozták, és titkon, hogy az athéniek ne is tudjanak róla, attikai földben temették el: mert nem lett volna szabad eltemetni, minthogy árulóként hagyta el hazáját.*” Ezúttal csak zárójelben említem, hogy a temetés és végtisztesség kérdése a tárgy az Aiasban is, melyet Tóttóssy Csaba elemzett a Sarkady- emlékkönyvben.

A harmadik történeti alapú értelmezési kísérlet a Philoktéteszt érinti. A mítosz szerint a Trójába igyekvő görögök Lémnosz szigetén magára hagyják a hőst, mert nem tudják elviselni kígyómarás okozta sebének kibírhatatlan bűzét és a sebesült jajgatását. Később mégis szükségük lesz rá és fájára, ezért megpróbálják visszacsalogatni. Philoktétesz története és helyzete – mondja Szabó –, nagyban emlékeztet a peloponnésosi háború idejének zseniális politikai kalandorának, Alkibiadésnek az életútjára. Mint

ismeretes, a szicíliai expedíció szellemi atyját a hermacsonkítás és a misztériumok profanizálásának vádjában elmarasztalják. Megjárja Spártát, egy ideig a nagykirály zsoldjában ügyeskedik, de ennek ellenére Athénnek mégis szüksége lesz rá, és bonyolult diplomáciai manővereket követően végül visszahívják.

A három tragédia Szabó Árpád-féle értelmezése elegendő ahhoz, hogy megpróbáljuk leírni Szabó módszerét és elméletének jelentőségét. Hogy a sophoklési művészet alapkérdése az egyén és a közösség viszonyának vizsgálata, magánember és *polis* ellentéte, nem újdonság: minden irodalomtörténeti kézikönyvben megtalálható. A történeti párhuzamok kitapintására is többen tettek már kísérletet, de ezek a kísérletek jobbra a darab keletkezési idejének meghatározására irányultak egy-egy sor elemzésén keresztül, olykor ijesztő túlzásokba esve. Ami Szabónál újszerű, hogy szisztematikusan keresi a darabok történeti magvát. Módszere legegyszerűbben az úgynevezett 'zanzásítás' irodalmi *terminus technicus*szerűen írható le. A *zanza* kifejezés eredetileg zsugorítási eljárással preparált emberfejet jelent, melyet bizonyos indián törzsek előszeretettel készíttettek a megölt ellenség erejének megszerzése céljából. Irodalmi műszóként egy adott irodalmi alkotás tartalmának lehetőség szerint minél rövidebb formában való bemutatását, akár egymondatos sűrítését jelenti. A zanzásításra az antikvitásból is van példánk, mégpedig Aristotelész sűríti az Odysseia történetét a következőképpen: „valaki sok évig távol van, egy isten szemmel tartja, s ő magára marad; közben otthon vagyonát a kérők pusztítják, és fia ellen csejt szőnek; ő azonban viharokon keresztül hazaérkezik, némelyek felismerik, s ő megmenekül, ellenségeit pedig elpusztítja. Ez a lényeg, a többi csak epizód.”

Lényegében Szabó is a zanzásításból indul ki, csak hogy ő a sűrítményt megpróbálja egy konkrét történeti helyzetre vonatkoztatni, és így jut közelebb a darabhoz. Ennek megfelelően emlékezteti Periklésre az *Oidipus* zanzája (a jó uralkodó akarata ellenére romlásba dönti városát), Themistoklésre az *Antigoné* alaphelyzete (az áruló eltemetését törvény tiltja), valamint Alkibiadésre a *Philoktés*s problematikája (a feleslegesnek tartott személyre mégis szükség van).

Magam korábban a *Trachisi nők* című darabot fűztem a lánchoz, amennyiben a férjét, Héraklész akarata ellenére elpusztító Déianeira alakjában Periklés ágyasát, Aspasiát véltem felfedezni. Az azonosítás alapját ott elsősorban egy Ephoros-töredék szolgáltatta, melyből kiderül, hogy az athéni polgárok jelentős része abban vélte megtalálni a peloponnésosi háború kitörésének fő okát (Thukydiddesszel szólva az *aléthestaté prophasist*), hogy Periklés megpróbálta elterelni a figyelmet botrányos magánéletéről, viszonyáról az *asebeia*qperben vádlottak padjára kényszerülő Aspasiával. Az elméletet egy Plutarchos-szöveghellyel kívántam igazolni, miszerint Aspasiát a közvélemény gúnyosan csak Déianeira néven emlegette.

Ezúttal a *Philoktés*éshez javaslok egy módosítást, úgy vélem ugyanis, hogy nem Alkibiadés személye a megfelelő párhuzam, bár a darab bemutatásának ideje (mint a *didaskaliá*ból tudjuk: 409) éppenséggel nem szól Szabó felvetése ellen. Azonban azt is tudjuk, hogy Sophoklés már korábban is színpadra állított egy *Philoktés*t, vagyis a drámában felmerülő kérdések hosszú időn át foglalkoztatták.

Mi is történik a darabban? *Philoktés* a Trója alá vonuló görög hősök egyike. Király, aki hét hajójával és embereivel indul a háborúba. Hős, aki hírnevét az íjászatban mutatott különleges képességeinek köszönheti. És egyik pillanatról a másikra egy lakatlan szigeten találja magát, sebesülten, segítség és támasz nélkül. Mit vétett a görögöknek, hogy így kellett járnia? Semmit. Nem követett el bűnt. Önhibáján kívül kell szenvednie. Sanyarú sorsának oka mindössze annyi, hogy a többi uralkodó és a hadnép nem tudta tovább elviselni a jelenlétét és nemkívánatosnak nyilvánította. Ám a vezetőket többnyire az aktuális politikai érdek mozgatja, a népet pedig az uralkodók. Már is előttünk a darab másik két szereplője, Odysseus és Neoptolemos. Odysseus ezúttal nem az eposzok leleményes hőse, hanem a dráma kétszínű intrikusa. Ha érdeke úgy kívánja, az előzményekkel mit sem törődve, akár újabb csalárdság árán is képes korábbi magatartásával homlokegyenest eltérő módon viselkedni. A „cél szentesíti az eszközt” filozófiája következetesen jellemzi Odysseus viselkedését a darab során mindvégig. Neoptolemos alakja ugyanakkor nem rajzolható meg ennyire egyértelmű ecsetvonásokkal. Fiatalságából fakad némi romlatlanság, de hagyja magát vezetni Odysseus által. Időnként

felülkerekedik benne a jóindulat és próbál őszintének mutatkozni, ám összességében mégiscsak segíti idősebb társa terveit.

Miről szól hát ez a tragédia? Véleményem szerint a közösség erkölcsi felelősségéről. Egy ember élete ment tönkre pusztán a közösség kényelmi szempontjai miatt. Majd a széljárás fordultával és az érdekek változásával ugyanez a közösség, mintha mi sem történt volna, egyszer csak igényt formál arra, amit korábban igazságtalanul elvetett. Milyen közösség ez egyáltalán?

Alighanem az athéni nép. Ennek megfelelően magam nem is egy személyhez vagy egy eseményhez kötöm a Philoktétést, hanem egy intézményhez, melynek bevezetése az athéni demokrácia ünnepektől intézkedéseként vonult a köztudatba, a gyakorlatban azonban visszaélések, erkölcstelen politikai alkuk és botrányok sorozatát jelentette. Az *ostrakismos* vagyis a cserépszavazás intézményéről van szó.

Bár a cserépszavazás eljárásának menete nem pontosan ismert (200 szavazat a *bulé*-ban vagy 6000 a népgyűlésben), a lényege világos. Ha valakiről a többség úgy gondolja, hogy veszélyt jelent a társadalomra, megelőző intézkedésképpen, mielőtt a baj bekövetkezne, kellő szavazatszámmal eltávolíthatja az illetőt, aki kénytelen 10 éves önkéntes száműzetésbe vonulni, igaz polgárjoga és vagyona megtartása mellett. Tehát nem büntetésről van szó, hanem megelőzésről: egyebek között itt sem egészen szerencsés az Alkibiadés-párhuzam. Az intézményt azonban akkor ítéltük meg, ha nemcsak a szándékot vizsgáljuk, hanem a gyakorlatra is vetünk egy pillantást.

Csak néhány példa a tétélesen ismert *ostrakismosok* közül! Kr.e. 484-ben az athéni nép bizonytalan okból kicserepezi Xanthipposzt, Periklés apját. Az elvben 10 éves távollét azonban a valóságban jóval rövidebb, Xanthippos Kr.e. 480-ban visszatért. Ennek okát sem kell hosszan találgatnunk: a perzsák készülődésének híre elegendő volt ahhoz, hogy a nép elnézőbben ítéljen. Ugyanez volt a szerencséje Aristeidésnek, aki Kr.e. 482-ben ítéltetett túlságosan veszélyesnek, hogy aztán két évvel később hazahívják. Az ő *ostrakismos*ának indoklására Plutarchos mesél egy történetet. Eszerint, mikor a szavazás után megkérdeztek egy hazafelé igyekvő polgárt, hogy miért szavazott Aristeidés ellen, a jámbor demokrata így felelt: Mert már untam, hogy mindenütt az ő igazságosságáról beszélnek. Kimónnak, a zseniális hadvezérnek kisebb szerencséje volt: őt Kr.e. 461-ben találták száműzést érdemlőnek, és csak 457-ben hozta úgy a szükség, hogy hazahívják, miután a spártaiak Tanagra mellett legyőzték az athéni sereget. És folytathatnám a sort...

A fentebb ismertetett gondolatmenet alapján a Philoktétést magam az *ostrakismos* eljárásának bírálataán keresztül az athéni demokrácia kritikájának tartom. Igaz ugyan, hogy az utolsó adatolható *ostrakismos* óta (Hyperbolos, Kr.e. 417) eltelt néhány év a Philoktétés bemutatásáig (ne feledjük, hogy ez a darab már a Philoktétés-monda második Sophoklés-féle feldolgozása), a politikai ellenfelekkel való leszámolás eszköze is sokat finomodik a *graphé paranomón* vádítípus bevezetésével, a témában rejlő erkölcsi probléma változatlanul fontos. Mi a helyes magatartás Philoktétés helyzetében? Tekintsen-e el súlyos személyes sérelmeitől, hogy az őt megtagadó közösség érdekeit szolgálhassa? Igazolható-e bármilyen erkölcsi alapelvvel Odysseus és a többi görög viselkedése? Egyszerűen fogalmazva: kinek van igaza? A kérdések megválaszolásához egy dramaturgiai eszköz alkalmazása nyújthat segítséget: Héraklés megjelenése a darab végén, vagyis a *deus ex machina*.

A *deus ex machina* szerepét a szokással ellentétben magam nem a szerző, hanem a nézőközönség szempontjából értékelem. Mindez azt jelenti, hogy az isten megjelenése nem valamiféle félig-meddig kényszerből alkalmazott eszköz, mely lehetővé teszi az összegabalyodott cselekményszálak elfogadható lezárását. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy a szóban forgó vitás pont erkölcsileg mindenki számára elfogadható, megnyugtató megoldása emberi szférában nem születhet meg, ehhez isteni beavatkozás szükséges. Másképpen fogalmazva: miközben a néző figyelemmel kíséri a darab alakulását, maga is óhatatlanul kialakít egy véleményt, bizonyos szereplőkkel azonosulni tud, másokkal nem – a megtestesített értékeknek, magatartásformáknak megfelelően. A részvét, a sajnálat, a szájalom (végső soron a katarzis) éppen ennek az azonosulásnak az egyenes következménye. A rokonszenvennel kísért szereplő sorsának alakulása, a tragikus bukás a néző számára abban az esetben elfogadható, ha magasabb erkölcsi szempontok indokolják. Sajnáljuk Oidipust, mert vétkét szándéka

ellenére követte el, de elfogadjuk tragédiáját, mert a bűnösnek bűnhődnie kell: a végkifejlet így válik minden további eszköz nélkül erkölcsi szempontból igazolhatóvá, elfogadhatóvá a közönség számára. Bizonyos esetekben azonban nem ilyen egyértelmű a helyzet. Előfordulhat, hogy a darab során úgy kerülnek értékek összeütközésbe egymással, hogy nehéz megválaszolni, mi is a helyes. Philoktétés haragja jogosnak látszik, ahogy a közösség szándéka is érthető. Ám akár Philoktétés Lémnoson maradásával, akár elhurcolásával végződne a darab, mindenképpen maradna a nézőben némi hiányérzet, legalább szemernyi kétség: jól van ez így? Héraklés megjelenésének és a *deus ex machinának* általában is, úgy látom, éppen az a célja, hogy a kérdés megválaszolásának, ha úgy tetszik, megválaszolhatatlanságának terhére levegye a közönségről.

MÉSZÁROS TAMÁS

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Klasszika-Filológia és Medievisztika Intézet

E-mail: meszaros.tamas@btk.ppke.hu

MUNDING MÁRTA

RHÓXANÉ MINT DRYPÉTIS, AVAGY PARYSATIS GYILKOSA?*

Az Alexandros-hagyomány vizsgálata sok esetben problematikus, mivel a fennmaradt szerzők leírása a forráshasználat vagy az írói szándék miatt gyakran ellentmondásos és következetlen. A problémát csak tovább bonyolítja, ha csupán egyetlen szerző örökít meg egy epizódot, ugyanis ebben az esetben még inkább kétségbe vonhatjuk az adatok valóságát. Plutarchos Alexandros-életrajzában sajátos információkat közöl Rhóxanéről,¹ Alexandros baktriai feleségéről. A jelenet adatainak többnyire kevés figyelmet szenteltek a már említett ok miatt: egyetlen más fennmaradt forrásunkban sem olvashatunk a történetről.² Újabb azonban a kutatók egyre inkább elfogadják a szövegrészlet hitelességét, és elsősorban arra a kérdésre próbáltak választ adni, hogy mi indokolhatta Rhóxané tettét, továbbá, hogy Perdikkasnak miért állhatott érdekében III. Dareios lányainak, Stateirának és Drypétisnek a meggyilkolása. Ezen újabb írásokban merült fel az a kérdés is, vajon nem téved-e Plutarchos, amikor Stateira mellett annak testvére, Drypétis megöléséről számol be, s nem inkább Parysatis (Alexandros másik, Susában elvett felesége) volt-e az, akit Rhóxané Stateirával együtt megölt. Minthogy azonban a fenti kérdésfelvetésekre adott megoldások véleményem szerint nem jártak el minden szempontból körültekintően, indokoltnak tűnik számomra a történet ismételt rekonstrukciója.

Plutarchos leírásából megtudjuk, hogy a Stateirára féltékeny Rhóxané Perdikkas tudtával és segítségével megölette őt testvérével együtt, majd a holttesteket kútba dobatta, és azt földdel temettette be. Rhóxané ezen tette nem annyira személyes, mint inkább politikai okokkal magyarázható – Stateira esetében ez teljességgel indokolható is – hiszen jogosan félhetett attól, hogy egy III. Dareios lányától született gyermek származása miatt nagyobb tekintélyre, hatalomra és támogatásra tarthatna igényt, mint akit ő hoz majd világra.³ Feltételezhetjük ugyanis, hogy Alexandros a susai menyegzőt követően

* A tanulmány az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok által támogatott NK-81502-es kutatási terv keretében készült.

¹ Plut. *Alex.* 77. 6: 'H δὲ 'Ρωξάνη κύουσα μὲν ἐτύγχανε καὶ διὰ τοῦτο τιμωμένη παρὰ τοῖς Μακεδόσι· δυσζήλως δ' ἔχουσα πρὸς τὴν Στάτειραν, ἐξηπάτησεν αὐτὴν ἐπιστολῇ τινὶ πεπλασμένην παραγενέσθαι, καὶ προσαγαγεῖν μετὰ τῆς ἀδελφῆς ἀπέκτεινε καὶ τοὺς νεκροὺς εἰς τὸ φρέαρ κατέβαλε καὶ συνέχωσεν, εἰδότες ταῦτα Περόικκου καὶ συμπράττοντος.

² Atkinson véleménye szerint Curtius Rufus is tudhatott Rhóxané tettéről, vö.: J. E. Atkinson – J. C. Yardley: Curtius Rufus' Histories of Alexander the Great Book 10. New York 2009. 154. "Curtius probably knew that Roxane had the two sisters killed with Perdikkas' complicity (Plut. *Alex.* 77. 6), hence in 5. 21 the proleptic reference to their vulnerability. The implication of the murders is that the Macedonians did not want any Persian claimant to the throne, and Roxane had no such royal entitlement for her son (cf. Brosius [1996], 78 n.69; Carney [2003], 245–6). Curtius omitted the murders as falling outside his narrative, and limited himself to an allusion in *Sisygambis' gloomy forebodings*." Atkinson nézete ugyanakkor megkérdőjelezhető, minthogy Plutarchos leírása alapján próbálja Curtius Rufus szövegét magyarázni. Nála ugyanis Sisygambis nem csupán lányunokái (Stateira és Drypétis), de saját sorsa iránt is aggodalmat érzett ("Sed omnium suorum mala Sisygambis una capiebat; illa suam, illa neptium vicem flebat."), ami kizárja annak lehetőségét, hogy a római szerző itt Rhóxané tetteire gondolna. Curtius Rufus sokkal inkább arra utalhatott a jelenetben, hogy Alexandros halála után Dareios nőrokonainak helyzete kiszolgáltatottá és reménytelenné vált (vö. E. D. Carney: Women and Monarchy in Macedonia. Norman 2000. 113). Ezt bizonyítja a következő szövegrészlet is: „Flebat simul mortuos vivosque: quem enim puellarum acturum esse curam? Quem alium futurum esse Alexandrum? Iterum esse se captas, iterum excidisse regnum; qui mortuo Dareo ipsas tueretur, repperisse; qui post Alexandrum respiceret, utique non reperturas” (Curt. 10, 5, 21–22), valamint Curt. 10, 5, 23. A fentiek alapján látható, hogy Atkinson nézete, miszerint Curtius Rufus tudhatott Rhóxané tettéről, az epizód kontextusába helyezve problematikus.

³ Vö. E. D. Carney: Alexander and Persian Women. *AJPh* 117 (1996) 577 és M. Brosius: Alexander and the Persians. In: J. Roisman (ed.): *Brill's Companion to Alexander the Great*. Leiden, Boston 2003. 176–177. Hasonló

idővel mellőzte volna Rhóxanét, Stateira és Parysatis pozíciója pedig feltehetően erősödött volna egyetlen ok, Achaimenida származásuk miatt.⁴ Az probléma ezzel az érveléssel, hogy a források nem szólnak arról, miszerint Stateira gyermeket várt volna. Ez ugyanakkor nem ássa alá Rhóxané tettének politikai indíttatását, hiszen éppen annak lehetőségét próbálhatta megakadályozni, nehogy Stateira a későbbiek folyamán előhozakodhasson egy potenciális örökössel, vagyis egy állítólagosan Alexandrostól született gyermekkel.⁵ Annak lehetőségét sem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Rhóxané Stateira újabb házasságától is tarthatott, ugyanis egy előkelő makedónnal kötött frigy ismételtelen veszélyeztethette volna a nő, gyermeke, valamint támogatóik helyzetét is.⁶ Plutarchos azzal, hogy szerepelteti Perdikkast, még jobban hangsúlyozza a politikai motivációt: neki ugyancsak érdekében állhatott a potenciális vetélytársak kiiktatása.⁷

nézeten van W. Heckel: *The Marshals of Alexander's Empire*. London 1992. 138: „*Allegedly in Rhoxane's interests, he arranged the murder of the Achaimenid Stateira and her sister Drypetis (Plut. Alex. 77.6). Plutarch depicts it as an act of jealousy, but Rhoxane was educated in the ways of court intrigue and she meant to secure her own position and that of her unborn child: as long as Perdikkas chose to pursue Alexander's policies of unity and fusion, she could not allow Stateira or her sister to remain as potential rivals*”, valamint uő: *Who's Who in the Age of Alexander the Great*. Prosopography of Alexander's Empire. Malden–Oxford 2006. 116; 199: „*He (Perdiccas) also arranged the murder of Stateira and her sister Drypetis (PA 77.6); what Plutarch depicts as an act of jealousy on Rhoxane's part was meant to secure the interests of her unborn child and eliminate the Achaemenid princesses as political tools for the ambitions of others*”; továbbá 242. A jelenethez vö. még: J. L. O'Neil: *Iranian wives and their roles in Macedonian royal courts*. *Prudentia* 34 (2002) 166–167: „*Finally, Plutarch (77.6) records that after Alexander's death, Roxane, with the knowledge of Perdikkas the Regent, lured Alexander's second wife Stateira and her sister to her quarters and had them murdered. This falls within the Greek tradition of portraying Persian women as cruel savages, but the threat to Roxane of a royal wife (Stateira was the daughter of Darius III), makes the story plausible.*”

⁴ J. C. Yardley – W. Heckel: *Justin, Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*, Vol. 1: Books 11–12: *Alexander the Great*. Oxford 1997. 291: „*Her influence (cf. Roxane) was undoubtedly diminished when Alexander married at Susa first Statira, daughter of Darius III, and Parysatis, daughter of Ochus...*” D. Ogden: *Polygamy, prostitutes and death: the Hellenistic dynasties*. London 1999. 45: „*Roxane now had good reason to fret: both of Alexander's new brides were royal Persians, and superior in status to a mere Bactrian noblewoman, should her rivals search for arguments against her and any offspring she should have.*” E. D. Carney: *Women in Alexander's Court*. In: J. Roisman (ed): *Brill's Companion to Alexander the Great*. Leiden–Boston 2003. 246: „*Had Alexander lived longer, Roxane's importance would almost certainly have been over-shadowed by his Achaemenid brides, Stateira the daughter of Darius III and Parysatis, daughter of Artaxerxes III.*”. Az ellentétes nézethez, miszerint tehát Rhóxané pozíciója nem gyengült a susai menyegzőt követően vö: Ogden: i. m. 44.

⁵ Ogden: i. m. 46: „*Perhaps Roxane killed Stateira for fear that she might already be pregnant, and produce a child to rival her own*”. Azonos véleményen: Carney 2000: i. m. 109. és uő: 2003, 246: „*If Plutarch's report (Alex. 77.4) that, soon after Alexander's death, Roxane and Perdiccas arranged the murder of Stateira is correct, then Roxane must have realized this herself. The murder was surely intended to prevent any possibility that Stateira could produce a baby said to be Alexander's son*”. Hammond nézete szerint Stateira és Drypétis terhes volt, és Rhóxané ezért ölhette meg őket, vö: N. G. L. Hammond – F. Walbank: *A History of Macedonia*, III. 336–167 B.C. Oxford 1988. 119: „*Perhaps they were also pregnant, and any male child they bore might have become a rival heir.*” Hasonló nézeten: F. Le Corsu: *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*. Paris 1981. 234: „*Ce second mariage ne pouvait plaire à Roxane qui détestait Statira. Pourtant, elle se contenta du vivant d'Alexandre; mais, après la mort inopinée de ce dernier et alors qu'elle était enceinte «et, à ce titre, en grand honneur chez les Macédoniens», elle n'eut plus qu'une idée: se débarrasser de sa rivale qui aurait pu se révéler enceinte elle aussi. «Jalouse de Statira, elle lui demanda, par une lettre hypocrite et menteuse, de venir auprès d'elle. Puis, quand elle fut là avec sa sœur [Drypétis], Roxane les fit tuer et fit jeter leurs corps dans un puits qu'elle fit combler.*”. Ellentétes véleményen: Carney 2000: 289, 100. jegyzet: „*One might expect that had they been pregnant, their murders would have been more widely reported and their pregnancies mentioned.*”

⁶ Ogden: i. m. 46: „*Perhaps she feared that other generals might claim her hand and through it the throne. Or perhaps the murder was motivated by the cumulative anxiety Stateira had caused Roxane since her marriage.*”

⁷ Heckel 1992: i. m. 138–139. uő 2006: i. m. 257. Perdikkas szerepeltetéséről és motivációjáról vö. még: N. G. L. Hammond: *Sources for Alexander the Great*. Cambridge 1993. 148: „*In 77.6 Roxane's pregnancy and her prestige with the Macedonians were mentioned, but mainly to cast blame upon Perdiccas, who was 'at once in the position of greatest power'. The charges against Perdiccas are that he was aware of and 'acted with' Roxane in murdering Stateira, whom A (cf. Alexander) had married, and her sister, Drypetis, whom Hephaestion had married, and that he dragged Arrhidaeus around like a puppet of monarchy- Arrhidaeus being king as Philip III.*” O'Neil: i.

Felmerül azonban a kérdés, hogy igaz lehet-e mindez Drypétis esetében is, vagyis veszélyeztethette-e ő is Rhóxané, valamint gyermeke pozícióját. Forrásaink beszámolnak arról, hogy Alexandros a nőt a susai menyegző alkalmával Héphaistiónhoz adta hozzá,⁸ újabb vélekedések, különösen Brosius szerint azért, nehogy valamely makedón vagy perzsa előkelő igényt tarthasson a perzsa trónra.⁹

Ha azonban megvizsgáljuk Drypétis helyzetét Alexandros halálát követően, látjuk, hogy özvegy, és nem tudunk arról, hogy gyermeket várt volna férjétől, így Rhóxané tette teljességgel érthetetlennek tűnik. Brosius javaslatát továbbgondolva egyetlen lehetséges magyarázatot adhatunk a szövetségeslet értelmezésére,¹⁰ vagyis Rhóxané tettének politikai motivációjára: Drypétis azért jelenthetett veszélyt, mivel Héphaistión, valamint Alexandros halála után fennállhatott újabb házasságának lehetősége. Amennyiben ugyanis Stateirához hasonlóan egy előkelő makedónhoz ment volna hozzá, a férj esetleg igényt formálhatott volna a trónra a nő Achaimenida származása miatt. Ezen lehetőség azonban kevésbé tűnik meggyőzőnek. A nő származása ugyanis makedón szempontból önmagában jelentéktelen, hiszen nem volt III. Alexandros felesége. Ha kapcsolatban állt volna az uralkodóval, legyen akár testvére vagy felesége, akkor ez legitimálhatta volna későbbi férje

m. 166–167: „Perdikkas’ position was not secure until Roxane’s child was born, so his assistance for Roxane’s murderous action was intended to protect his position as much as hers.” Atkinson–Yardley: i. m. 180–181: “Alexander subsequently married Darius’ daughter Barsine/Stateira (Berve [1926], ii. 347; Heckel [2006], 256–7) at Susa, but that marriage produced no child, and she was murdered by Roxane immediately after Alexander’s death, with the connivance of Perdiccas, according to Plut. Alex. 77.6. Consistent with that is the tradition in the Testament that Alexander indicated before he died, and in his will, that Perdiccas should marry Roxane (LM 112 and 118; Heckel [1988], 26–8). O’Neil [2002], 166 notes that there were Macedonian precedents for such a ‘levirate’ marriage between the royal widow and the claimant to the throne. On the complexities of this issue see Heckel [2001]. But there is much to commend the line of Mitchell (2007), 63 that ‘the king’s power was not institutional, but situational’, where Mitchell summarizes the approach of Borza (1990), 236–41. Whether or not Perdiccas actually took Roxane as his wife, the murder of Stateira and her sister Drypetis can hardly have happened without the approval of Perdiccas.” Egyes vélekedések szerint ellentmondó Perdikkas-képpel találkozhatunk a forrásokban: szerintük az a tény, hogy a férfi hevesen támogatja Rhóxané gyermekének trónigényét, nem áll összhangban azzal, hogy részt vett Dareios lányainak megölésében: Carney 2000: i. m. 146, továbbá Atkinson: i. m. 178 (az örökösödési vita kapcsán, Curt. 10, 6, 5–24): “(Perdiccas) Sensitivity to Persian concerns is perhaps not consistent with the tradition that Perdiccas was party to the murder of Darius’ daughters, Stateira and Drypetis (Plut. Alex. 77. 6; further at 6. 9).”

⁸ Arr. An. 7. 4. 5. Arrhianos szerint Alexandros célja, hogy saját gyermekei Héphaistión gyermekeinek unokatestvérei legyenek. Curt. 10, 5, 20. Diod. 17, 107, 6.

⁹ M. Brosius: Women in Ancient Persia (559–331 BC). Oxford 1996. 78, 69. jegyzet: “By marrying Drypetis to Hephaishtion Alexander prevented other Macedonian nobles from claiming the right of legitimate succession to the Persian throne through marriage to this royal daughter. Drypetis died together with her sister Stateira, when they were killed by Roxane (Plut. Alex. 77. 6.)” Mások szerint Alexandros a susai menyegzővel a lázadás lehetőségét akadályozta meg, vö: P. A. Briant: Alexander the Great. Encyclopaedia Iranica I. London 1985. 827; A. B. Bosworth: Conquest and Empire. Cambridge 1988 (magyar fordításban: Vilmos L. [ford.]: Nagy Sándor. A hódító és birodalma. Budapest 2002. 225); I. Worthington: How “Great” was Alexander? (korábban: AHB 13 [1999] 39–55) In: Uő. (ed.): Alexander the Great. A Reader. London–New–York 2003. 315. aki a következőképpen fogalmaz: „A closer explanation to the truth is probably that Alexander could not afford these noble women to marry their own races and thus provide the potential for revolt, something mixed marriages with his own court might offset.” Ugyanezen a véleményen: O’Neil: i. m. 169. Más véleményen: Heckel: i. m. 76: “By marrying Stateira, Alexander had strengthened his claim to the rule over Asia – and clearly the marriage must have had great popular appeal for the Persians, who hoped to see the grandsons of Dareios on the throne –, but he also conferred upon Hephaishtion, who married his new sister-in-law, more than just the honour of relationship by marriage: this was a legitimate, though lesser, claim to a share in the empire.”

¹⁰ Természetesen annak a lehetőségét sem zárhatjuk ki, hogy Rhóxané csupán azért ölette meg Drypétist, hogy ne maradjon tanú a tetteire. Plutarchosnál ugyanis azt olvashatjuk, hogy Rhóxané Stateirát hamis levéllel rávette arra, hogy keresse fel, így feltételezhetjük, hogy egyedül őt akarta megöletni. Drypétisnek ebben az értelmezésben tehát azért kellett volna meghalnia, mert elkísérte testvérét. Ezen vélekedés azonban egyelőre csupán feltételezés.

trónigényét.¹¹ Minthogy azonban Drypétis nem volt Alexandros hitvese, leendő férje csupán a perzsa trónra aspirálhatott volna, ami egy makedón előkelő számára aligha lehetett vonzó, amikor lehetősége nyílt arra is, hogy feleségül vegye Alexandros testvéreit vagy akár feleségeit.

Daniel Ogden és Elizabeth Donnelly Carney részben a fenti megfontolásokból kiindulva egymástól függetlenül felismerte a szövegrészlet interpretációjának nehézségét, így felvetették annak lehetőségét, hogy Rhóxané nem III. Dareios fiatalabb lányát, Drypétist, hanem Parysatist, III. Artaxerxés Óchos lányát ölethette meg Stateirával együtt.¹² Rhóxané tette Ogden és Carney módosítása alapján ugyanazokkal az okokkal lenne indokolható, mint Stateira esetében, hiszen Parysatis ugyancsak Achaimenida nő, ráadásul szintén Alexandros felesége volt.¹³ Ogden nézete indoklásául csupán annyit mond, hogy Plutarchos vagy valamelyik forrása hibázhatott,¹⁴ Carney azonban alaposabb magyarázatot próbál adni a szerző tévedésére, amennyiben véleménye szerint Plutarchos a makedón és a perzsa nők névváltoztatási szokása¹⁵ miatt egyszerűen összekeverhette a két nőt.¹⁶

¹¹ A királyi nőkről, mint a legitimáció eszközeiről a makedón illetve perzsa társadalomban, a teljesség igénye nélkül: *G. H. Macurdy*: Hellenistic Queens. A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria and Ptolemaic Egypt. Baltimore 1932; *A. M. Prestianni Giallombardo*: "Diritto" matrimoniale, ereditario e dinastico nella Macedonia di Filippo II. RSA 6–7 (1976–1977) 81–110; *N. G. L. Hammond – G. T. Griffith*: A History of Macedonia II. 550–336. B. C. Oxford 1979; *M. B. Hatzopoulos*: Succession and Regency in Classical Macedonia. In: Ancient Macedonia IV. Papers read at the Fourth International Symposium Held in Thessaloniki, 1983. Thessaloniki 1986. 279–292. *E. Carney*: The Sisters of Alexander the Great: Royal Relicts. Historia 37 (1988) 385–404; *Brosius*: i. m. passim; *Ogden*: i. m. passim; *Carney* 2000: i. m. passim; *O'Neil*: i. m. 166, 37. jegyzet.

¹² *Ogden*: i. m. 47: "Under the circumstances, we might have expected Stateira's partner in death to have been rather Parysatis: Perhaps Plutarch or his source was confused." *Carney* 2000: i. m. 110: "A number of factors suggest that Plutarch (Alex. 77.4) wrongly reported that it was Stateira's sister, Drypetis, the widow of Hephaestion, whom Roxane murdered along with Stateira and that Roxane's second victim was actually Parysatis, daughter of Ochus." 110–111: "Roxane had little motive (with Perdikkas' connivance) to murder Drypetis but compelling reasons to eliminate both Achaemenid wives of Alexander before either could claim to be pregnant or make other trouble for Roxane and her supporters. Had Roxane murdered Stateira but saved Parysatis, she could have inadvertently given Parysatis an importance she did not have previously. Just as it had made sense for Alexander to marry women from both branches of the Achaemenid line, so it made sense for Roxane to murder both women, not just one. Moreover, it would not make sense to murder Drypetis. She could not claim to be pregnant by Alexander. She might have been a good choice of wife for a member of the Persian elite attempting to take advantage of Alexander's unexpected demise, but Persian or Asian wives were not appealing to Macedonian generals in 323, and a woman under their control could not rush off to wed a Persian rebel." Parysatisról és sorsának alakulásáról: *H. Berve*: Das Alexanderreich. Bd. 2. München 1926 306: "Nach seiner Rückkehr aus Indien vermählte sich der König bei der großen Hochzeitsfeier zu Susa außer mit Stateira (nr. 722) auch mit P. (Aristobul. frg. 38b=Arr. VII,4,4; Phot. p. 68b, 8 (cod. 91)). Weiteres von ihr ist nicht bekannt." *Brosius*: i. m. 176–177: "The fate of Parysatis, a daughter of Artaxerxes III (Arr. Anab. 7.4.4; Curt. 4.10.2), who also was married by Alexander, is unknown, but if Alexander's wife Roxane was afraid that the offspring of the royal Persian daughters would rank higher than her own sons in the succession stakes, she had reason to eliminate her as well." *Heckel*: i. m. 192: "What became of her or whether she was treated with suspicion by Rhoxane after Alexander's death and eliminated (cf. Stateira and Drypetis; PA 77.6), we do not know."

¹³ Arr. An. 7, 4, 4.

¹⁴ *Ogden*: i. m. 47 (12. jegyz).

¹⁵ A névváltoztatás szokásáról a makedón és perzsa társadalomban a teljesség igénye nélkül: *W. Heckel*: Polyxena, the Mother of Alexander the Great. Chiron 11 (1981) 79–86; *S. B. Pomeroy*: Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra. New York 1984, 9–10; *E. D. Carney*: What's in a Name? The Emergence of a Title for Royal Women in the Hellenistic Period. In: *S. B. Pomeroy* (ed.): Women's History & Ancient History. Chapel Hill-London 1991. 154–172; *Brosius*: i. m. 77–78, 184–186; *W. S. Greenwalt*: Argead Name Changes. AM 6 (1999) 453–462; *Carney* 2000: i. m. passim.

¹⁶ *Carney* 2000: i. m. 110: "It is certainly possible that Plutarch could have made such an error. The sources are riddled with confusion involving the names of various Persian royal woman and members of the elite. The confusion is not surprising. Many female names recurred frequently within the royal family and among the elite. Like Macedonian royal women, some of them may have had different names at different times in their lives. These women seem to have lived in seclusion during the reign of Alexander, thus increasing the possibility that Macedonians and Greeks would confuse them, or at least their names."

A módosítás, vagyis Drypétis helyett Parysatis megölése elképzelhető hipotézisnek tűnik, azonban Carney magyarázata több oldalról is támadható. Plutarchos ugyanis nem nevezi néven Drypétist,¹⁷ csupán annyit mond, hogy Rhóxané megölette Stateirát testvérével együtt, így aligha helytálló a névváltoztatás szokását tekinteni a hiba okának, hiszen ennek a magyarázatnak akkor lenne realitása, ha Plutarchos név szerint említene Drypétist. Minthogy azonban egyrészt pontosan meghatározza a nő származását, másrészt viszont nevét nem említi, így nehezen hihető, hogy valóban a nevek felcserélését kellene tartanunk a hiba okának. További érv lehet a javaslat megkérdőjelezése mellett, ha figyelembe vesszük, hogy csupán Arrhianos alapján tudunk arról, miszerint Alexandros a susai menyegzőn Dareios idősebb lányán, Barsinén¹⁸ kívül III. Artaxerxés fiatalabb lányát, Parysatis is feleségül vette.¹⁹ Arrhianos ennél a jelenetnél néven is nevezi forrását, aki nem más, mint Aristobulos. Plutarchos pedig, jóllehet Alexandros életrajzában többször említi név szerint Aristobulost,²⁰ a susai menyegző elbeszélésekor mégsem szól arról, hogy Alexandros Stateirán kívül mást is feleségül vett volna.²¹

A fentiekből következően egyetértünk azon kutatókkal, akik szerint jóllehet Rhóxané tettét csupán Plutarchos örökíti meg, még nem feltétlenül kell az adatait valótlanak tekintenünk, hiszen Alexandros halálát követően mind Rhóxának, mind Perdikkasnak érdekében állhatott a potenciális vetélytársak eltüntetése. Mivel azonban Plutarchos feltételezhetően nem tudott arról, hogy Alexandros Stateirán kívül feleségül vette Parysatis is, mert akkor közölte volna mindezt a susai menyegző bemutatásakor, a későbbiek folyamán, vagyis Rhóxané tettének elbeszélésekor nem is gondolhatott arra, hogy a nő Alexandros két további feleségét gyilkoltatta meg. Emiatt beszél csupán arról, hogy Rhóxané III. Dareios lányait ölette meg, mivel úgy gondolhatta, hogy Stateira és Drypétis származásuk és bázisuk révén fenyegetik saját, valamint gyermeke pozícióját is. Plutarchos leírása tehát, annak ellenére, hogy forrását nem tudjuk azonosítani, helyesnek tekinthető, még akkor is, ha nem tudunk teljességgel meggyőző és egyértelmű magyarázatot adni arra, hogy Rhóxané miért ölte meg Drypétist, vagy ki mást ölt meg, ha nem Drypétist. Való igaz, hogy Ogden és Carney javaslata ésszerűbb és indokolhatóbb magyarázatot adna Rhóxané tettének szükségességére és politikai indíttatására, azonban nézőpontjuk az Alexandros-életrajz kontextusába helyezve csupán megalapozatlan hipotézisnek tekinthető.

MUNDING MÁRTA

Szegedi Tudományegyetem

Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

E-mail: mundingmarta@gmail.com

¹⁷ Ezt Carney is megállapítja, azonban nem tulajdonít különösebb jelentőséget a ténynek: Carney 2000: i. m. 289, 103. jegyzet.

¹⁸ Más forrásokban Stateira, vö.: Curt. 4, 5, 1; Diod. 17, 107, 6; Iust. 12, 10, 9–10; Plut. *Alex.* 70, 3; 77, 6; *Mor.* 338D.

¹⁹ Arr. *An.* 7, 4, 4.

²⁰ Vö.: 15, 2; 16, 15; 18, 4; 21, 9; 46, 2; 75, 6.

²¹ Plut. *Alex.* 70, 3. Vö. még: Plut. *Mor.* 338D.

M. NAGY ILONA

**SZENT ERZSÉBET ÉS SZENT MARGIT „BARÁTSÁGA”
(REFLEXIÓK MARGIT ANYANYELVŰ LEGENDÁJÁBAN)**

Árpád-házi Szent Margit (1242–1270) középkori magyar nyelvű legendája (*MargL.*)¹, amely Ráskay Lea domonkos rendi apáca 1510-ben leírt másolatában maradt fenn, két fő forrás összedolgozásával készült. Vezérforrása Margit legrégebbi, XIII. századi, valószínűleg gyóntatója által írt latin nyelvű legendája, a *Legenda vetus* (LV)². Ebben a szép, bár a hagiográfiai toposzokat sem nélkülöző életrajzban sajátosan magyar színt képvisel³ az a prózarímmel⁴ is kitüntetett mozzanat, hogy a királylány követni kívánta a magyar királyi ház szent életű tagjai – Szent István, Szent Imre, Szent László és Szent Erzsébet – életszentségét:

*Revolvebat crebrius secum | et conferebat cum aliis interdum | progenitorum
suorum vitam et vite sanctitatem ... alta trahebat suspiria | ut eorum imitari
vestigia | et consequi merita | Dei munere digna | efficeretur.*
LV 12. c.

Különösen nagynénjét, Thüringiai Szent Ezsébetet (1207–1231) tekintette példaképének, és tudatosan törekedett rá, hogy őt utánozza:

*[Revolvebat... vitam et vite sanctitatem...] Beate etiam Elisabeth amite sue cuius
gloriosa merita | tota pene cum gaudio celebrat ecclesia.*
LV 12. c.

A fő forrás idézett helyei átszármaztak a magyar legendába is. Annak ismeretlen kompilátora a régi életrajznak a fenti példában is látható elvontabb ábrázolását azzal tette életközeli, hogy – néhány egyéb kisebb forrás felhasználása mellett – az 1276-os szentségvizsgálati jegyzőkönyv⁵ tanúvallomásainak szövegrészleteit dolgozta bele, amelyek Margit életének számtalan konkrét mozzanatát ábrázolják. A következőkben arról szólok, hogyan jelenik meg az anyanyelvű legendában Margitnak Szent Erzsébethez fűződő viszonya, illetve a vezérforrásból származó utalásokon túl az mit tesz még hozzá az unokahúgnak a nagynénjéhez fűződő kapcsolatáról.

¹ Szent Margit élete. 1510. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átírata bevezetéssel és jegyzetekkel. Kiadják *†P. Balázs János–Dömötör Adrienne–Pólya Katalin*. Budapest 1990. (Régi Magyar Kódexek 10.)

² Legújabb kiadása: „[Legenda Beatae Margaritae de Hungaria]”, *Emericus Szentpétery*. Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum [SRH] Vol. II. Budapestini 1938/1999. Reprint kiadás (1999). Függelék: 685–709; 795–96. *Szovák Kornél* gondozásában.

³ *Klaniczay Gábor*: A női szentség mintái Közép-Európában és Itáliában. 129–130. In: *Klaniczay Tibor–Klaniczay Gábor*: Szent Margit legendái és stigmái. Budapest 1994. 93–255. A hagiográfiai munkák toposzokból való építkezésére lásd pl. *Monika Rener*: Formen und Wandlungen der Elisabeth-Verehrung. In: *Hercules Latinus. Ed. Ladislaus Havas et Emericus Tegye*. Debreceni 2006. 181 és az ott említett irodalmat. Vö. még pl. Szent Domonkos és Margit életrajzában hasonló motívumaira *Deák Viktória Hedvig OP*: Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia. Garinus legendája nyomában. Budapest 2005. 300.

⁴ *M. Nagy Ilona*: Über den Stil der ältesten lateinischen Legende von der Hl. Margit aus der Arpadendynastie. ACD 40–41 (2004–2005) 391–399.

⁵ *Fraknói Vilmos* 1896: Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimiensis diocesis. Ed. *Fraknói Vilmos*. Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis. Tom. I. 162–383 (a továbbiakban: *MRV*).

Életpéldájával Szent Erzsébet, mint ismeretes, a középkorban egész Közép-Európában mintául szolgált a királyi udvarok szent életű hercegnőinek, akik őt utánozva kívánták a szentséghez vezető utat megtenni. Szent Erzsébet rájuk tett hatására azok életrajzai is, akárcsak a Margité, többször utalnak⁶. Szent Erzsébet példaképszerepének kifejeződése a magyar legendában azért is méltó a figyelemre, mert ahogyan ő Margit számára, úgy Margit a szigeti domonkos zárda lakóinak – életében apácátársainak, halála után az emléket ápoló, kultuszának színhelyét gondozó domonkos kolostor lakóinak – jelentett követendő mintát. Az ő használatukra készült a magyar nyelvű legenda,⁷ akik a kolostori templomban eltemetett Margit kultusza körül tevékenykedtek, s csodatévő hatása sírjánál mindennapi élményük volt.

A LV már Margit bemutatásakor (2. c.) említi Szent Erzsébettel való rokonságát, hogy tudniillik nagybátyja, II. András annak édesapja. Mivel azonban a magyar legenda eleje csonkán maradt fenn, ezt a részletet eredeti magyar formájában nem ismerjük⁸. Amint a LV a magyar szövegbe közvetítette, hogy Margit tudatosan követte nagynénje mintáját, ennek gyakorlatából is kapunk példát. Áldozatosan ápolta a betegetek akkor is, ha maga náluk is betegebb volt:

*licet ipsa quibus ministrabat debilibus quandoque debilior devotione sedula
sequens vestigia sororis sue beate Elisabeth.*

LV 13. c.

*Azert ezen keppen zolgaluan az erevteleneknek jól lehet hogý gyakorta ev maga
erevtelenb vala-kevuuetuen az ev nennýenek nýomat evrsebet azzonnak ev
nýomat vety vala ev magat az betegekert.*

MargL. 56/20–24

Említődik még ispotályának léte (LV 34. c.), minthogy egy hosszú ideje ott fekvő ifjú, miután Margit sírjához elhozzák, visszanyeri egészségét (MargL. 148/14).

A magyar legenda másik fő forrásából, a Margit lakóhelyéül szolgáló domonkos kolostorban (a mai Margitszigeten) csak Margit legendájának (vö. MargL. 34, 99, 123, 228) nevezett szentségvizsgálati jegyzőkönyvből szintén kerültek be Szent Erzsébetre vonatkozó utalások. „Szent Erzsébet falvából” származik egy csoda tapasztalója (a jegyzőkönyv 75. tanúja, MRV 334–335: MargL. 192/19; 194/1–2). Az is feltűnő, hogy a Margittal együtt élő apácák között az Erzsébet a leggyakoribb név, hatan viselték – köztük Margit unokahúga, V. István király leánya –, valamint két világi nő is⁹, de erre a legendaíró nem reflektál. Szent Erzsébetnek ilyenféle emlékezetbe idézése mégis erősíti példájának hatását, ha a magyar legendában ezek nem is kapnak külön jelentőséget. Margit sorsában egyébként több Szent Erzsébetével párhuzamos vonás is található,¹⁰ de a magyar legenda erre a tényre nem utal.

A magyar legendában Margit Szent Erzsébethez fűződő viszonyát az említettekén túl konkrétan is felidéző elemek közül elsőként a kolostortemplomban lévő Szent Erzsébet-oltárt említhetjük. A magyar szövegben megtaláljuk (MargL. 35/16–7) azt a jegyzőkönyvből, az egyik apácátárs vallomásából ismert adatot, hogy Margit *consecratio*ja három rokonával együtt – egyikük az említett unokahúg, Erzsébet – e Szent Erzsébet-oltár előtt történt:

⁶ Klaniczay Gábor: i. m. 134. (vö. 4. jegyzet).

⁷ A magyar legenda keletkezésének módja és ideje nincs kellőképp tisztázva. A kutatók általában úgy gondolják, hogy egy kész latin kompilátumot fordítottak magyarra. Magam azt próbálom bizonyítani, hogy a LV-t fordították először le, majd abba magyarul dolgozták bele a jegyzőkönyvi részleteket (vö. M. Nagy Ilona: Über die Textgeschichtlichen Fragen der muttersprachlichen Legende der Heiligen Margit aus der Árpádenyndynastie. ACD 44 (2008) 187–194.

⁸ A magyar legenda elejéről egy XVIII. századi kivonatos változatot közöl Pray Georgius: Vita S. Elisabethae viduae nec non B. Margaretae virginis. Tyrnaviae 1770. 251–53. E részlettel azonban itt nem foglalkozom.

⁹ Tokai Éva Johanna: Személynevek, megnevezések, megszólítások a Margit-legendában. Szakdolgozat. Debreceni Egyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszék. Témavezető A. Molnár Ferenc. Debrecen 2001. 22.

¹⁰ Ezekre l. Klaniczay Gábor: i. m. 137–8.

fecit se consecrari ... coram altare sancte Elisabethe dicti monasterii de insula Danubii.
MRV 176

A *consecratio* leírásának forrása egyébként a LV (16. c.), s az – legalábbis ismert formájában – a helyszínt nem említi. Szent Erzsébet oltárának megnevezése a magyar legendában – ha valóban hiányzott a forrásból – tiszteletének jelenlétén túl azt is tanúsítja, hogy Margitnak az Erzsébet-oltárhoz fűződő kapcsolatát a kolostori hagyomány számon tartotta.

Úgy tűnik, Szent Erzsébet alakját Margit tiszteletének előmozdítására is felhasználhatták a legendák, felfedezvén, hogy az Erzsébetbe vetett hit Margitra is rávetíthető. A magyar legendába is bekerült egy tanúvallomáson (108. sz.) alapuló történet – amely a források közül csak az 1276-os jegyzőkönyvben szerepel – s ez vallomás formájában is párhuzamot von a két szent között. Ugyanezt a történetet tartalmazza Garinus nagyobb legendája (*Legenda maior* II. 68),¹¹ amelynek tulajdonképpen egyedüli forrása a 2. jegyzőkönyv, illetve a LV-t és Garinus kisebb legendáját ötvöző német nyelvű *Tössi legenda* (74. fejezet)¹² is. A főszereplője egy bizonyos Alexander úr (Dominus Alexander),¹³ a királyi családhoz közel álló nemes, aki ausztriai fogságából Margit segítségével hívásával szabadult ki. Miután Magyarországon járt, küldöncétől értesült az új szent, Margit híreről, akinek sírjához járul mindenki segítségért, ő is Szent Margithoz kezdett imádkozni a fogságból való kiszabadításáért. Vallomása szerint egy látomás – egy fehér ruhás szűz – állította számára párhuzamba Margitot Szent Erzsébettel, s bátorította, hogy ugyanúgy bízson meg Margitban, mint Erzsébetben (*MargL.* 186/23–24):

Annje remenseged legen zent margyt azzonba· mykkeppen zent ersebet azzonba.
Tantum spem habeas in ista sancta Margaretha, sicut in sancta Elisabeth.
MRV 379

Az Erzsébet és Margit között vont párhuzam egyrészt jelzi, hogy életük hasonlóságára felfigyeltek a kortársak,¹⁴ másrészt arra is rámutat, hogy azt eszközül használhatták Margit kultuszának erősítéséhez.

Végül a magyar legenda egy vitatott helyére térek ki. Ezt a helyet én az anyanyelvi stílusérzék leleményességének adalékaként látom, amellyel módot talált Margitnak Erzsébethez fűződő bensőséges kapcsolatát jelezni. A magyar szöveg, ahol a LV fentebb említett helyét idézi arról, hogyan elmélkedett Margit Szent Erzsébet életéről, a forrás egytagú értelmezőjét kéttagú kifejezéssel adja vissza:

Revolubat... secum... vitam... Beate etiam Elizabeth amite sue...
LV 12. c.

Esmee meg gondolja vala zent margit azzon zent ersebet azzonnak-ev
baratyanak es zerelmes nenyenek zentseges eletyt.
MargL. 47/20-4

¹¹ *Albinus Franciscus Gombos: Catalogus fontium historiae Hungaricae. Tom . III. 2481–2545. Budapestini 1938.*

¹² *Salacz Gábor: Árpádházi Boldog Margit tössi legendája. Pécs 1940. Salacz figyelemre méltó feltételezése szerint a történet bekerülhetett a LV egy későbbi redakciójába is.*

¹³ Alexander urat a Kadar-Kalász nembeli Sándorral azonosítják (*Karácsonyi János: A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig. II. köt. Budapest 1901, reprint kiadás 1995. 279).*

¹⁴ *Klanczay Gábor: i. m. 138.*

Ezt a helyet általában hibás fordításként tartják számon, amelynek kiindulópontja a lat. *amita* 'nagynéne' szó paleográfai téves *amica* 'barát/nő' olvasata.¹⁵ Eszerint a kettős fordítás úgy jött létre, hogy a hibát egy későbbi másoló javítani akarván „kipontozta”, vagyis alápontozással megjelölte, s mellé írta a helyes „néne” fordítást is. Egy újabb másoló pedig, aki a forrást nem ismerte, és köztöszóval összekapcsolta a két szót. Ez bizonyítaná egyben azt is, hogy a magyar szöveget többször átdolgozták.¹⁶ A kettős fordításban levő tévedés azért is szembeötlő, mert így értelmileg hibássá vált a szöveg. Mivel ugyanis Erzsébet 1231-ben, Margit születése (1242) előtt meghalt, tényleges barátságban nem lehettek.¹⁷

Az, hogy a kérdéses példa első tagja hibás olvasatból származhat, elképzelhető, illetve valószínű is lehet, ha figyelembe vesszük, hogy különösen a *LV* fordításában elég sok hiba van. A kéttagú kifejezés létrejöttét azonban én a mondottaktól eltérően a stílus körében magyaráznám meg (s azt sem zárnám teljesen ki, hogy az első tag is stilisztikai megfontolásból született). A magyar legenda – illetve a másolójától, Ráskay Leától való öt kódex – ismert nyelvi sajátága, hogy a forrás egy latin szavát gyakran két anyanyelvvel adja vissza. Amikor erre Mészöly Gedeon¹⁸ felhívta a figyelmet, a jelenséget általában úgy értelmezte, hogy a második szó rendszerint egy későbbi másoló, főleg Ráskay Lea javításaként került a szövegbe,¹⁹ s az lényegében a magyar egyházi nyelv fejlődését tükröznék. Itt azonban a középkori európai anyanyelvű szövegekben összetett okokból kialakult, máshol is jellemző,²⁰ esetenként retorikai szerepet is játszó²¹ fordítási és stíluszokásról van szó, amely a kérdéses magyar kódexcsoportban különösen erőteljesen, olykor modoros túlzással²² is jelentkezik. A szóban forgó példát egyébként Mészöly nem, inkább az ő nézete alapján a későbbi kutatók tekintették javítottnak. Mészöly ugyanis a legenda életrajzi részének közlésekor megjelölte a javításnak tekintett szavakat, de ezt a példát nem sorolta oda.²³

Véleményem szerint a kéttagúvá tett értelmező (bármilyen okból is született az első tag) „*ev baratyanak · es zerelmes nyenyek*” a díszítés, s nem a javítás szándékával jöhetett létre. A tulajdonnevekhez, ritkábban köznevekhez kapcsolt kéttagú, köztöszóval álló értelmező latin mintát követ, amelyre a magyar legenda forrása közvetlenül is kínált példát. Ez a forma²⁴ a fordítással a forrásokból többször átkerül a magyar legendába, s megőrizve köztöszós voltát, a legenda sok asyndetikus,²⁵ többnyire spontán kéttagú kifejezésével szemben a latin írott nyelv hatását mutatja. Az idegen forma a kiemelkedő személyek vagy magas erkölcsi értékű fogalom nevét értelmezi, s választékos stílusértéket képvisel.

¹⁵ Horváth Cyrill: A Margit-legenda forrásai 21. Budapest. Klny. a budapesti IV. ker. főreáliskola 1907–08. évi Értesítőjéből (A Budapest-Székesfővárosi IV. ker. Községi Főreáliskola 54. Értesítője. 1908. 23–53); Mezey László: Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén. Budapest 1955. 65; P. Balázs János: i. m.: Bevezetés, Szent Margit élete 13.

¹⁶ Mezey László: i. m. 65.

¹⁷ Horváth Cyrill: i. m. 21.

¹⁸ Mészöly Gedeon: Szűz Szent Margit asszonynak, Béla királynak leányának élete. Nép és Nyelv 1(1941), 18–23, 52–8, 81–4, 117–8, 138, 184–8, 205–15, 251–56, 307–10, 343–47, 378–81.

¹⁹ Mészöly e felfogása valószínűleg bátorította a feltételezést, miszerint a magyar legendát többször átdolgozták.

²⁰ Lásd például: Werner Besch: Zweigliedriger Ausdruck in der deutschen Prosa des 15. Jahrhunderts. Neuphilologische Mitteilungen LXV (1964), 200–21; Erika Bauer: Zweigliedrigkeit und Übersetzungstechnik. Würzburger Prosastudien II. Hrsg. Peter Kesting. München. 1975; Inna Koskenniemi: Repetitive Word Pairs in Old and Early Middle English Prose. Annales Universitatis Turkuensis. Ser. B. Tom. 107. Turku 1968; Orđpar G. Bendz: Svenska Humanistiska Förbundets Skrifter 74. Stockholm 1965.

²¹ Fridrich Wenzlau: Zwei- und Dreigliedrigkeit in der deutschen Prosa des XIV. und XV. Jahrhunderts. Halle 1906.

²² M. Nagy Ilona: A szóvariálás egy sajátos módja a Ráskay Lea által másolt kódexekben. A klasszikus görög-római ókor a magyar művelődésben és tudományban. Szerk. Krähling Edit. Budapest 2003. 29–38.

²³ Mészöly i. m. 210.

²⁴ A kéttagú nyelvi séma általános kérdéseire lásd például Orđpar G. Bendz: i. m.; Knud Lambrecht: Formulaicity, frame semantics, and pragmatics in German binomial expressions. Language 60 (1984), 753–796.

²⁵ Papp Zsuzsanna: Sajátos magyarázó szerkezetek. A magyar nyelv történeti nyelvtana. Főszerkesztő Benkő Loránd. II/2. 490.

Első királyunkat, Szent Istvánt régi hagyományú kapcsolattal mint „királyt és apostolt” említi a legenda (MargL. 46: „*ky vala mageroknak elsev kyalŷa es apostola*”: *primi regis et apostoli Ungarorum*); IV. Béla király, Margit apja „*atya és úr*” (MargL. 31: „*En tegedet kŷralt atŷamat · es en vramat*”: *Ego te regem patrem et dominum meum*); Mária királyné, Margit anyja „*anya és asszony ’úrnő, királynő’*” (MargL. 31–32: „*tegedet kŷralne azzont anyŷamat · Es en azzonyomat: reginam matrem et dominam meam*); Olympiades, Margit dajkája „*dajka (és nevelő) és mester*”: (MargL. 34: „*olimpiadis zent margit azzonnak dajkajŷa · es mestere: nutrix et magistra*”, MargL. 212: „*Ez soror olimpiadis azzon · vala zent margyt azzonnak · dajkajŷa · neuelevŷe · es mestere*”); az egyházi méltóságok „*atyák és urak*” (MargL. 100: „*mŷkoron ...el juttek volna az tŷztelendev atŷak es vrak eztergamy ersek · vacŷ pispek · obudaj prepost: venerabiles patres et domini archepiscopus Strigoniensis, et episcopus Waciensis, prepositus Budensis*); az alázatosság az erények „*anyja és őrizője*” appositívóval kapcsolódik össze (MargL. 46: „*mely alazatosagot tud vala lennŷ · mŷnden értelmező*. Lehet, hogy egy fordítási hibából később így formált erényt valaki, mindenesetre a szöveg stílusvilága inkább a második tag tudatos egyszeri szerkesztésére, nem többszöri javításra mutat. A stilizálást ösztönözhette a fő forrás, a LV rímes díszítése is, s a magyar szöveg környezetében szintén felfedezhetjük a díszítő szándékot. Szent Erzsébet előtt a legenda Szent Imrét és Szent Lászlót említi, akikre a forrás ilyen formájú appositívót nem alkalmaz, de a magyar szöveg kiformálta a kérdéses sémát. Ezt képviseli Szent Imre herceg (46) „*élete és ... szűzessége*”, Szent László királyra vonatkozóan pedig a „(királyi) igazságok és imádságok” alliteráló kapcsolat: MargL. 46: „*Es meg gondolŷa vala zent jmreh <er> herchegnek es életŷt es ev zentseges <er> zvesseget*”: *beati Henrici ... sanctissimam virginitatem* (LV 12. c.); illetve: *ez zent kyal gŷakorta · alamisna adasokba · kŷraly jgassagokba · es jmdasagokba · es egyeb jozagos myelkevdetevkben magat foglaluan: Administrans frequentissime causam clericis iustitiis regalibus et in orationibus ac ceteris sanctis operibus ... noctes ducebat insomnes* (LV loc. cit). Az első esetben latin minta ösztönözhetett a bővítésre (ha valóban nem volt eredetileg benne): a tág jelentésű *vita* 'élet' szó és speciálisabb jelentésű (hiponim) főnév kapcsolata a forrásban is megvan: MargL. 183: „*zent margyt azzonnak esedezese mŷjat ez betegnek elete es egessege meg adatneek*”: *suffragia sororis virginis Margarite ipsam ... obtinerent vite restitui et sanitati*. A fentihez hasonlóan más esetben is bővített a magyar szöveg az ismert forrással szemben, MargL. 60: „*Az ev nŷayaskodasa · auagy zentseges elete [=conversatio sive sancta vita]·Egŷ neemev nemev regula zerint tartatŷk vala*”: *eius conversatio... quasi pro quadam regula... habetur*. A második esetben pedig a szándékos stilizálás feltevését támogatja a MargL.-ban általában megfigyelhető sok alliteráló pár, amelyek latin megfelelője nem alliterál, vagy amelyek éppen a magyar szövegben bővülnek ki: MargL. 158: „*ev tagŷban es tetemŷben*”: *in membris eius et ossibus*; MargL. 58: „*tanalchŷval tanehtasŷval*”: *informationibus et consiliis*; MargL. 28: „*bekessegnek jauat jozagat*”: *bonum pacis*; MargL. 43: „*hallogassa holnapozza azt ammŷ myelkedhetneek*”: *procrastinet, quod potest bonum operari*; MargL. 77: „*jgen kemenŷen meg fedde · es meg fenŷegete evket az silenciomert*” stb. Úgy gondolom tehát, hogy a szöveggörnyezet, amelyben Szent Erzsébet említése előfordul, indokolja a stilizáló szándék feltevését. Azt pedig, hogy Erzsébet Margit „*barátja*”, a magyar szerző képletesen (is) érthette, ha egyáltalán tudatosult benne az ellentmondás. Arra is van egyébként példánk, hogy a szópárosítás túlhajtása figyelmen kívül hagyhatja az értelmi zavart, mégpedig a LV-t a XV. században németre fordító Georg Falder-Pistorisnál (Jorg Valdernál),²⁶ amikor szerzeteseket és apácákat együtt tüntet fel a

²⁶ Vö. Horváth Cyrill: i. m. 29.

kolostori munka végzésében (5. c): „*Ja sy gesellet sich auch zu den eingefloszen dinerin und dinern dez klostern in der arbeit.*” Lovas Elemér²⁷ bencés rendi irodalomkutató kifogásolta is a kifejezést: „A monostorban nem lehetett szó semmiféle szolgáról, kihez B. Margit a munka végzésében csatlakozhatott volna, mert *clausura* volt”. A példa azonban nem a szerzetesi etika, hanem a stílustörténet szemszögéből értelmezendő. A grammatikai nemek kifejezésén alapuló szópárosítási technika jól ismert latinul például a Bibliából (vö. *Gn.* 5, 26: *et genuit filios et filias*; *Deut.* 5, 14: *servus et ancilla tua*) s a magyar kódexekből is.²⁸ Ennek túlhajtásáról van szó, s írója aligha gondolt itt etikai implikációkra. Az ilyen kettőzések főleg devóciót serkentő díszítésként kerültek a szövegbe, mégpedig – ahogy például a forrás ellenében alliteráló párok is mutatják – kifejezetten magyarul. A magyar legenda jelzett kifejezésében véleményem szerint tehát nem többszörös javításról van szó, hanem egy magasabb presztízszű nyelvi képlet alkalmazásáról. Így tekintve az adott helyet úgy értelmezhetjük, hogy az anyanyelvi szövegalkotó Szent Margit és Szent Erzsébet lelki közelségét, képletesen szólva barátságát kívánta vele emelkedetten kifejezni. Szent Erzsébet nevének említései pedig a magyar legendában általában azt jelzik, hogy a példakép a háttérben finoman jelen volt Margit tiszteletének formálásában.

M. NAGY ILONA
Debreceni Egyetem
Klasszika-Filológiai Tanszék
E-mail: mnagy@tigris.unideb.hu.

²⁷ Lovas Elemér: Boldog Margit történetének részletes forráskritikája. Pannonhalmi főapátsági főiskola évkönyve 1915–6. 203–346. 283.

²⁸ Ezekre l. M. Nagy Ilona: A magyar kolostori irodalom koordinált szópárjainak háttéréhez. In: A. Molnár Ferenc–M. Nagy Ilona (szerk.): Tanulmányok a magyar egyházi nyelv története köréből. Debrecen 2003. 179.

NAGYILLÉS JÁNOS

ADALÉKOK LUCANUS CATO- ÉS POMPEIUS-ALAKJÁHOZ

Lucanus huszonévesen merész feladatot vállalt magára Pharsaliájával: a Caesar és Pompeius névvel fémjelzett polgárháború költői ábrázolását. E háború eredményeképpen Rómában a hatalmi koncentráció útjából a végső akadály is elgördülni látszott. Lucanus számára az események óta eltelt jó száz esztendő, valamint a principátus konszolidációja már lehetővé tette a *civilia bella* eseményeinek meglehetősen önálló interpretációját.

Valerius Maximus szóközi példagyűjteménye, a *Facta et dicta memorabilia* még nem mulasztja el alkalomadtán kedvezőtlen beállításként bemutatni a polgárháború köztársaságpárti főszereplőit, az idők folyamán azonban lehetőség nyílt az események kifinomultabb ábrázolására, az értelmezések elszakadhattak e dualisztikus megközelítéstől.

Erre korábban is voltak egyedi esetek: Augustus a fáma szerint nem neheztelt Liviusra azért, mert történeti könyveiben pompeianus álláspontjának hangot adott. A princeps eszerint nem várta el kifejezetten, hogy Caesar a jó ügy képviselőjeként és erkölcsi győztesként jelenítsék meg az események feldolgozóit.¹ Minthogy a pataviumi történetíró polgárháborúra vonatkozó könyvei elvesztek, lehetetlen megállapítani, milyen mértékben és formában hangzott a pompeianus elkötelezettségét, s ezzel együtt azt is, hogy Lucanus idevágó állásfoglalása mennyit köszönhet legfontosabb forrásának, Liviusnak.

Liviusból legalább a periochák fennmaradtak, igen fontos forrás lehetett azonban Lucanus számára nagyapja, idősebb Seneca műve is, mely teljes egészében elveszett. Ez a munka, melynek címe *Historiae ab initio bellorum civilium* lehetett, feldolgozta a polgárháború eseményeit a Gracchusok korától saját koráig tartó áttekintés részeként. Fia, a filozófus Seneca *De vita patris* c. munkájában számol be róla, melynek bevezetése fennmaradt a *codex Vaticanus Palatinus*-ban. Vitatják ugyan, de a fiú alighanem ki is adta apja monográfiáját: Suetonius Tiberius-életrajza (Suet. *Tib.* 74) és Lactantius (*inst. div.* 7, 15, 14) csak így idézhet belőle. Éppen ezért szinte biztos, hogy az unoka, Marcus Annaeus Lucanus sem mellőzte nagyapja történeti művét, amikor nemzetségében másodszor vállalkozott a téma – ezúttal költői – feldolgozására, s nyilván annak történetírói szemléletmódjából és politikai állásfoglalásából is átvett valamit. Ez annál is valószínűbb, mivel a polgárháborús események lehetséges ábrázolásával kapcsolatban, mint látni fogjuk, nagybátyja, a filozófus Seneca is átgondolt koncepcióval rendelkezett, bár ő maga e később még idézendő vázlatot nem valósította meg.

Idősebb Seneca *Oratorum et rhetorum sententiae divisiones colores*, később *Controversiarum libri decem* címmel is kiadott szónoklattani munkája, valamint a *Suasoria* közvetett bizonyítékkal is szolgál amellest, hogy a *gens Annaea* tagjai számára nemcsak vérségi, hanem szellemi köteleket is jelentett. E műveket szerzőjük három fia okulására írta, akinek nemcsak genetikai, hanem – igazi apához méltóan – szellemi értelemben is apja kíván lenni. Egyéb adatok is amellest szólnak, hogy a *gens* szellemi közösségként is működött. Számtalan tanulmány bizonyítja, hogy az ifjú Lucanus eposza nagybátyjának, az ifjabb Lucius Annaeus Senecának mind filozófiai, mind költői munkásságát adatforrásnak, kiindulópontnak, költői mintának vagy éppen vitaanyagként tekintette. Az is közzismert

* A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

¹ A kor híres szónoka, Labienus (akit szabadszágjása miatt Rabienusnak is neveztek a *rabies* főnévre utalva) szintén nem titkolta politikai hovatartozását: *animus inter vitia ingens et ad militudinem ingeni sui violentus et qui Pompeianus spiritus nondum in tanta pace posuisset* (Sen. *contr.* 10, praef. 5).

tény, hogy amikor Lucanus a Piso-féle összeesküvés leleplezésekor parancsot kap Nerótól az öngyilkosságra, a még befejezetlen Pharsalia kéziratát nagybátyja gondolja, sőt némelyek szerint a jelenlegi *propositio*-val is ő látja el. Lucanus másik nagybátyja, Lucius Annaeus Novatus, a legidősebb fiú, akit apja barátja, L. Iunius Gallio, a szónok adoptált, Claudius alatt Achaia proconsula volt, s ilyen minőségében Gallio néven az Apostolok Cselekedeteiben is feltűnik, öccse, a filozófus Seneca pedig a *De irát*, a *De vita beatá* és a *De remediis fortuitarum*ot is neki ajánlja. Senecát túléli ugyan, de ugyanúgy végzi, mint öccse, valamint unokaöccse, Lucanus: Nero őt sem kíméli.

A szónok Seneca harmadik fia, Lucanus apja L. Annaeus Mela (vagy Melas) közömbös volt a közeleti tevékenység iránt. Pénzbehajtással foglalkozott császári procuratorként. Apja *controversia*inak háromszori dedikációja mellett szól, hogy Melát a szónoklattan sem hagyta hidegen, csak hogy amikor fia halála után – mint Tacitus mondja – *rem familiarem eius acriter requirit*,² fia vagyonát próbálta erélyesen behajtani, magára haragította annak egykori barátját, Fabius Romanust. Fabius bevádolta: a vád szerint nemcsak Lucanus, hanem Mela is tudott a Piso-féle összeesküvésről, sőt egy hamisított Lucanus-levelet is eljuttatott a princepshez, aki kapva kapott az alkalmon, hogy a gazdag Mela vagyonát is megszerezze, s neki is késedelem nélkül parancsot adott az öngyilkosságra. Talán a sors állt kegyetlen bosszút a családon, mert Tacitus arról is szól, hogy Lucanus az összeesküvés lelepleződése után kegyelmet remélve saját anyját, Aciliát is bevádolta.

A család férfitagjai, s köztük különösen Lucanus és nagybátyja, Seneca között igen szoros kapcsolat lehetett, s bár pontosabb adatok híján nem több valószínű feltételezésnél, nem lehet véletlen, hogy Ovidius elveszett Medea-tragédiája után mindössze néhány évtizeddel Seneca és Lucanus is a drámai formába öntötte a Medea-témát. Egymással (és Ovidiusszal) versenghettek? Bizonyára. Az mindenesetre elgondolkodtató, hogy Lucanus Pharsaliájában lépten-nyomon szembeötlő a Seneca tragédiával való intertextuális, lexikai és motivikus kapcsolat. Nem alaptalan feltételezés tehát, hogy az Annaeus-nemzetség tagjai a polgárháborúval kapcsolatban jól körülhatárolható állásponttal rendelkeztek. Noha Livius vonatkozó könyvei és idősebb Seneca történeti munkája nem adhat bizonyosságot róla, kézenfekvő, hogy Lucanust legalább annyira tartsuk nagyapja szellemi örökösének és a nemzetség körében kialakult állásfoglalás megszólaltatójának, mint Livius költői feldolgozójának.

E feltételezés érvényességét megerősíti néhány megfigyelésünk Lucanus és Seneca Cato-képével kapcsolatban. Kettejük Cato-képének kapcsolata nem újdonság a Lucanus-filológiában, azonban további vizsgálatra jogosít fel az a tény, hogy Seneca 95. levelében olyasmiről ír le, amit Lucanus meg is valósít: felvázolja Cato lehetséges költői ábrázolásának fő vonalait. Antik író vagy költő műhelyébe ritkán tekinthetünk be: itt erre nyílik lehetőség. Hasonló történik Cicerónál, ahol Cicero és Atticus bocsátkozik elméleti vitába Coriolanus halálának interpretációjával kapcsolatban:

Cicero: *Nam etsi aliter apud te est, Attice, de Coriolano, concede tamen ut huic generi mortis potius adsentiar. At ille ridens: tuo vero, inquit, arbitratu; quoniam quidem concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius.*³

Cicero: *Brutus* 42

Majd Atticus bizonyító példákat sorol. Joggal merül fel a kérdés, mi köze ennek a polgárháború lucanusi ábrázolásmódjához. Kiderül, ha az előbbi adatot összevetjük Quintilianus Lucanusról mondott ítéletével:

Lucanus ardens et concitatus et sententiis clarissimus et, ut dicam quod sentio, magis oratoribus quam poetis imitandus.

Quint. *inst. or.* 10, 1, 90

² Tac. *Ann.* 16, 17.

³ Cicero: „Mert ha nálad Coriolanusról más is olvasható, engedd meg, hogy a magam részéről egyetértsek ezzel a halálammal. Mire ő nevetve: Már ahogy te gondold. Hiszen a szónokok föllenthetnek a történelemmel kapcsolatban, hogy valamit szellemesebben ábrázolhassanak.”

Quintilianus nem akarja Lucanus babérjait megtiporni, amikor az Atticus által mondottakkal összhangban inkább a szónokok, mint a költők mintájának tartja, annál is kevésbé, mert a lucanusi adatkezelés dramatizált mivoltára a kutatás lépten-nyomon felhívja a figyelmet. Éppen ezért elengedhetetlen, hogy Lucanus költői technikájának e korántsem egyöntetűen megítélt területével foglalkozzunk.

Terméketlennek tartom az eposz hőseivel kapcsolatos régi vitát. Lucanus a polgárháború költői megformálásakor központi figurái kiválasztásánál nincs olyan nehéz helyzetben, mint Silius Italicus, aki a második pun háború feldolgozásán munkálkodik. Lucanus főhősei Cato, Pompeius és Caesar, azonban „polarizálásuk” problémája korántsem egyértelmű. Caesarban összpontosul minden rossz, alakja már-már sátáni, nem ismer emberi és isteni törvényt, olyannyira, hogy kevés emberségesnek tűnő tettéről is kiderül: háttérében aljas számítás volt. Pompeius az öregedő hadvezér, *magni nominis umbra*, árnyéka hajdani nagy nevének, s képtelen szembeszállni Caesar ördögi dinamikájával. Csakhogy az egyetlen, vitathatatlanul pozitív alak, Cato többször is nyíltan kimondja az eposzban: az egyik tizenkilenc, a másik egy híján húsz. E három figura közül a legkisebb szónoki leleményt talán Caesar mértéktelen elvetemültségének ábrázolása igényelhette. Sokkal inkább igénybe vehette Lucanus *inventióját* Catonak mint egyfajta sztoikus szentnek a megjelenítése: önkéntes halálának egy következetesen végigjárt életút egyedül lehetséges végállomásává kellett lennie. A legnehezebb azonban Pompeius ábrázolása lehetett. Pompeius polgárháborúval kapcsolatos céljairól sokat vitatkozhattak, s bizonyos vele kapcsolatos, jól ismert tényeket a szónok-költő Cicero Atticusának jóváhagyása mellett sem hallgathatott el.

Cato költőileg megformált alakja bizonyos fokig stilizált, a történeti Cato egyes vonásai hangsúlyt kapnak, mások elvesztik nyomatékukat, vagy a költő teljesen elhallgatja őket. Lucanus képe a már akkor is rendkívül gazdag Cato-hagyomány mellett tökéletes összhangot mutat Cato Senecánál kirajzolódó vonásaival.⁴ Lucanus Cato-figurája szempontjából ez annál is fontosabb, mivel Seneca a levél e helyén egy nagyszabású *prosopopoea* vezérfonaláról beszél:⁵

Dum aliud agit, Vergilius noster descripsit virum fortem: ego certe non aliam imaginem magno viro dederim. Si mihi M. Cato exprimendus sit, inter fragores bellorum civilium inpavidus et primus incessens admotus iam exercitus Alpibus civilique se bello ferens obvium: non alium illi adsignaverim vultum, non alium habitum.

Sen. Ep. 95, 69

Tekintsük át, mit tartott fontosnak kidomborítani Seneca egy Cato-ábrázolásban, s vessük össze Lucanus Cato-képének elemeivel.

⁴ Sen. Ep. 95, 69–73. Seneca és Lucanus Cato-képében már Pinter is kimutat hasonló elemeket (Sen Ep. 104, 33 „*Vides posse tolerari sitim: in collibus arentibus sine ullis impedimentis victi exercitus reliquias trahens inopiam umoris loricated tulit et, quotiens aquae fuerat occasio, novissimus bibit.*” N. Pinter: Lucanus in tradendis rebus geographicis quibus usus sit auctoribus: Commentatio philologica quam consensu et auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in alma litterarum universitate regia Monasteriensis ad summos in philosophia honores consequendos scripsit N. Pinter. *Monasterii Guestf.* 1902. 1–51. 36. Vö. Phars. 9, 591–593). Zehnacker megállapítása szerint Seneca nem hívja fel külön a figyelmet rá, hogy az Uticai Catoról, avagy Cato Censoriusról beszél, számít rá, hogy olvasója tudja: az előbbiről (H. Zehnacker: *Quelques méditations sur la guerre civile chez Sénèque et Lucain.* In: *Hommages à H. Le Bonniec: Res sacrae. Publiés par D. Porte et J. P. Néraudau.* Bruxelles 1988. 454–464. 455). Ugyanő (i. m. 462–464) a Seneca-levelek és a *Pharsalia* 9. könyvének Cato-képe kapcsán, amellet hogy teljesen biztos Seneca és Lucanus nézeteinek szoros kapcsolatában, felveti, hogy esetleg Lucanus is hathatott Seneca Cato-képére (Sen. Ep. 104 és a *Pharsalia* 9. könyve szerinte egyidőben, 64. szeptemberében keletkezett). L. még S. Bartsch: *Ideology in Cold Blood: A Reading of Lucan's Civil War.* Cambridge-London 1997. 120 skk.

⁵ Sen. Ep. 95, 69 „*Dum aliud agit, Vergilius noster descripsit virum fortem: ego certe non aliam imaginem magno viro dederim. Si mihi M. Cato exprimendus sit, [...] non aliam illi adsignaverim vultum, non alium habitum.*”

altius [...] nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit [...] utrumque provocavit ostenditque aliquas esse et rei publicae partes.

Sen. Ep. 95, 70

Mint Seneca hangsúlyozza, a polgárháború kirobbanása előtt jogilag és erkölcsileg egyaránt kétes helyzet alakult ki,⁶ s e helyzetben a pártállás elfoglalásában nagy jelentőséggel bírt a személyes rokonszenv.⁷ Csak kevesen láttak túl a kétszereplős dráma személyes jellegén, szem elől tévesztve, hogy a legfontosabb nem egyik vagy másik fél sértettsége vagy hatalmi pozíciója, hanem maga a *res publica*, melynek tagjait egymás ellen fordítani mindkét fél részéről főbenjáró bűn.⁸ Lucanus ezt pontosan látja, és mondhatni ezzel kezd: az igazság mérlege nem billent egyik fél javára sem, noha az istenek (*dei*), vagy ha úgy tetszik, a sors (*fatum, fata*) már előre eldöntötte a harc kimenetelét.⁹ A sors döntései azonban nem feltétlenül rendelkeznek morális alappal, éppen ezért Cato emberfeletti moralitásával nem pusztán egy szintre kerül a végzetrel, illetve az istenekkel, hanem felül is emelkedik rajtuk.¹⁰

Ilyen körülmények között természetesen a társadalom is meg hasonlott. Ez jelenik meg a Pharsaliában ott, ahol Tarcondimotus dezertálási kísérlete után a katonák egyike ad hangot a sereg egyöntetű álláspontjának az időközben Pompeius helyett fővezérré lett Cató előtt:¹¹ *Nos, Cato, – da veniam – Pompei duxit in arma, | non belli civilis amor, partesque favore fecimus.*¹² Azért sem lelkesednek a további harcért, mert ők még úgy gondolják: *...sub ira togati | civis eo. Quisquis Magno vivente secundus, | hic mihi primus erit.*¹³ Cato indulatos szónoki kérdése saját álláspontját fogalmazza meg tömören. Eszerint a kialakult helyzetben nem pompeianusnak vagy Caesar-pártinak, hanem Róma-pártinak kellett volna lenniük: *Ergo pari voto gessisti bella, iuventus, | tu quoque pro dominis, et Pompeiana fuisti, | non Romana manus?*¹⁴ Nem véletlen, hogy Lucanus úgy rendezi, Brutus magától Catótól kérjen állásfoglalást. Brutus Cato tanácsa előtti meg hasonlottsága ilyenformán általában a *res publicáért* tenni akaró, felelősségteljes gondolkodású római bizonytalanságát is reprezentálja: *derige me, dubium certo me robore firmes.*¹⁵ Mások már attól a pillanattól bűnösök a polgárháborúban, hogy Pompeius vagy Caesar mellett törtek lándzsát, Cato csak azáltal lesz vétkessé, hogy belátja: egyik fél mégiscsak közelebb áll az igaz ügy képviselőéhez, és eldönti, mellette harcol: *Accipient alios, facient te bella nocentem.*¹⁶ Brutushoz hasonlóan sokan mások is Cato cselekvésétől várják dilemmájuk megoldását: *quis nolet in isto | ense mori, quamvis alieno volnere labens, | et scelus esse tuum?*¹⁷ Bárki mellett dönt Cato, az illető fél boldogan üdvözlőlné táborában: *Quam laetae Caesaris aures | accipient*

⁶ Vö.: Phars. 1, 126–128: „*Quis iustius induit arma | scire nefas; magno se iudice quisque tuetur: | victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.*”

⁷ Vö.: Phars. 2, 319–323 „*Quin publica signa ducemque | Pompeium sequimur? Nec, si fortuna favebit, | Hunc quoque totius sibi ius promittere mundi | non bene compertum est: ideo me milite vincat, | ne sibi se vicisse putet.*” Phars. 9, 19–24 „*Ille, ubi pendebant casus dubiumque manebat, | quem mundi facerent civilia bella, | oderat et Magnum... | ... | at post Thessalicas clades iam pectore toto | Pompeianus erat.*” Vö. J. Brisset: Les idées politiques de Lucain. Paris 1964. 144–147; E. E. Batinsky: Lucan's Catalogue of Caesar's Troops: Paradox and Convention. CJ 88 (1992) 19–24. 23, 10. jegyzet.

⁸ Vö.: Phars. 2, 286 „*Summum, Brute, nefas civilia bella fatemur.*”

⁹ Vö.: Phars. 1, 126–128: „*Quis iustius induit arma | scire nefas; magno se iudice quisque tuetur: | victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.*”

¹⁰ Vö.: Phars. 2, 288 „*crimen erit superis et me fecisse nocentem.*”

¹¹ A tömegnek a római irodalomban szokásos megítélésével kapcsolatban vö. F. F. Luehr: Zur Darstellung und Bewertung von Massenreaktionen in der lateinischen Literatur. Hermes 107 (1979) 92–114.

¹² Phars. 9, 227–229.

¹³ Phars. 9, 238–240.

¹⁴ Phars. 9, 256–258.

¹⁵ Phars. 2, 245.

¹⁶ Phars. 2, 259.

¹⁷ Phars. 2, 264–266

*tantum venisse in proelia civem! | Nam praelata suis numquam diversa dolebit | castra ducis Magni; nimium placet ipse Catoni, | si bellum civile placet.*¹⁸

Cato számára éppen ezért nagy veszélyeket rejteget az állásfoglalás: mihelyt aláveti magát valamelyik fél parancsnokságának, csak a másik oldal vezetője tudhatja magát *szabadnak*, s az is csak addig, míg valamelyes hatalom birtokában van: *quibus adde Catonem | sub iuga Pompei, toto iam liber in orbe | solus Caesar erit.*¹⁹ Ugyanez a paradoxon fejeződik ki Brutus egyik állításában, miszerint bármelyik fél szerzi meg a győzelmet, s vele a hatalmat, az lesz a *res publicának* és védelmezőinek az ellensége: *nunc neque Pompei Brutum neque Caesaris hostem, | post bellum victoris habes.*²⁰ Cato erkölcsi *auctoritása* a megrendült jogrend fölé tornyosul. Ezzel Cato tisztában van, és igazának és a borzalmak elkerülhetetlenségének tudatában akár fővezéri *devotio* jellegű önfeláldozásra is képes lenne: *Me geminae figant acies... cunctis ego pervius hastis | excipiam medius totius volnera belli.*²¹ Felelősnek érzi magát a kialakult helyzetért, mert bár részt vett a döntéshozatalban, hasztalanul védte a törvényeket és a jogszerűséget: *Me solum invadite ferro, | me frustra leges et inania iura tument.*²²

Lucanus Catójának van egy borzongató felismerése. Az, hogy a római társadalom el tudott fogadni egy Mariust vagy egy Sullát, a római *res publica* szabadságán gyógyíthatatlan sebet ejtett, valami jóvátehetetlen történet, s annak, akit a sors olyan fokú tisztánlátással vert meg, hogy ezt látja, tisztában kell lennie azzal, hogy a szabadság védelme – hiába minden erőfeszítés és véráldozat – értelmetlen: *Olim vera fides Sulla Marioque receptis | libertatis obit: Pompeio rebus adempto | nunc et ficta perit.*²³ Lucanus Catójának ez a felismerése annál is tragikusabb, mivel ilyen formában, kimondva és történelmi kontextusba helyezve először Cato Pompeius jelképes temetésén mondott *laudatio funebris*-ében hangzik el a *Pharsalia* 9. könyvében (e mesteri beszéddel később foglalkozunk).²⁴

Seneca Cato-ábrázolásának második főeleme az lenne, hogy Cato nem ismer félelmet: *in pavidus, primus incessens,*²⁵ illetve *cum veros vicinosque* (ti. *strepitus*) *non horreat.*²⁶ Lucanusnál Cato éppen így jelenik meg: *cunctisque timentem | securumque sui,*²⁷ valamint *invasit Libye securi fata Catonis.*²⁸ Lucanus nagybátyjának Catója független személyiség, szabadon bátorítja a *res publica* polgárait:

*Quidni? cum veros vicinosque non horreat, cum contra decem legiones et
Gallica auxilia et mixta barbarica arma civilibus vocem liberam mittat et rem
publicam hortetur, ne pro libertate decidat, sed omnia experiatur, honestius in
servitute casura quam itura.*

Sen. Ep. 95, 70

Lucanus hasonló jegyekkel látja el saját Cato-alakját: *invenit insomni volventem publica cura | fata virum casusque urbis cunctisque timentem;*²⁹ – *populi trepidantia membra refovit, | ignavis manibus proiectos reddidit enses*³⁰ – *Sic voce Catonis | inculcata viris iusti patientia Martis.*³¹

A *servitus* a Seneca által vázolt Cato-alak számára elfogadhatatlan, s elképzelhetetlen, hogy valaki ellenállás nélkül egyezzen bele a szolgai státuszba, még akkor is, ha kezdettől biztos a küzdelem

¹⁸ *Phars.* 2, 273–277.

¹⁹ *Phars.* 2, 279–281.

²⁰ *Phars.* 2, 283–284.

²¹ *Phars.* 2, 309–311.

²² *Phars.* 2, 315–316.

²³ *Phars.* 9, 204–206.

²⁴ Vö.: W. Kierdorf: Die Leichenrede auf Pompeius in Lucans *Pharsalia* (9, 190ff). *WJA* 5 (1979) 157–162.

²⁵ Sen. Ep. 95, 69.

²⁶ Sen. Ep. 95, 70.

²⁷ *Phars.* 2, 240–241.

²⁸ *Phars.* 9, 410.

²⁹ *Phars.* 2, 239–240.

³⁰ *Phars.* 9, 25.

³¹ *Phars.* 9, 292–293.

kimenetele, mint az Lucanus Catója esetében egyértelmű:³² a sztoikus bölcsben lakozó *vigor, spiritus*, s rémült polgártársai iránta táplált *fiduciája* ilyesmit nem tesz lehetővé: *honestius in servitute casura quam itura*,³³ valamint *quantum in illo vigoris ac spiritus, quantum in publica trepidatione fiducia est*.³⁴ Lucanus Catója ebből a megfontolásból ígér küzdelmet utolsó lehetéig: *post me regnare volenti | non opus est bello*.³⁵ Célja nem a *regnum*, ami nemcsak Caesar, hanem Pompeius esetében sem zárható ki teljesen biztosan: *nec regnum cupiens gessit civilia bella | nec servire timens*.³⁶

A katonáké szintén nem egy *regnum* létrejöttelében való közreműködés, ennek ellenére abból, amit a dezertálni vágyók képviselőjében a már idézett Tarcondimotus mond, kiderül, mit jelent a gyakorlatban a senecai „*honestius in servitute casura non itura*”: *dominum, quem clades cogit, habeo*.³⁷ A katona és társai elszántsága mindössze odáig terjed, hogy elismerik *dominus*-nak, akit a pharsalusi vereség annak elismerniük kényszerít. Jobb, más cél nem lebeg előttük: ez a Catóval kapcsolatos konfliktusuk alapja, mert az új fővezér nemcsak hogy lát más lehetőséget, hanem tenni is képes érte, s elkeseredett iróniával igyekszik ugyanerre rávenni a *signum*aikat elhagyni készülő legionáriusokat: *et nescis sine rege pati*.³⁸ Cato nem sokkal később másképpen is megfogalmazza Seneca „*in servitute ire*” kifejezésének lényegét, amikor azzal vádolja a katonákat, hogy az egyik *dominus*-jelölt halála után ellenállás nélkül hajtják fejüket örökösének igájába: *O famuli turpes, domini post fata prioris | itis ad heredem*.³⁹

Egyedül Cato tudja pontosan felmérni, mit jelent a polgárháborús helyzet, mit akar az egyik fél és mit a másik. Pompeiusról olyasmit is tudni vél, amit még Pompeius – legalábbis Lucanus Pompeiusa – maga sem: szinte ugyanazt akarja, mint Caesar. Végezetül tisztában van vele, hogy milyen történeti szükségszerűség nyilvánult meg abban, hogy a rómaiak fölött egy Marius vagy egy Sulla gyakorolhatott hatalmat. A római társadalom elfogadta őket, ami azt jelenti, hogy a *libertas* jelentése és a rá való igény is megváltozott: csak a megfelelő jelöltre várnak, hogy végképp rábízák a hatalmat.⁴⁰ Cato ezzel szemben egész Rómában egyedül képes úgy felfogni a *libertast*, mint azt akkor tették, amikor Iunius Brutus jóvoltából megkapták. Ez a *libertas*-eszme teljes összhangban van a sztoikus bölcs szabadságának képzetével. Cato helyzete ebből a szempontból is egyedülálló, mivel ő ennek az eszménynek a kizárólagos megtestesítője. A Seneca által vázolt Cato-alak ennek tudatában is lett volna:

scit se unum esse, de cuius statu non agatur: non enim quaeri an liber Cato, sed an inter liberos sit: inde periculorum gladiatorumque contemptus.⁴¹
Sen. Ep. 95, 71

³² Phars. 9, 204–206.

³³ Sen. Ep. 95, 70.

³⁴ Sen. Ep. 95, 71.

³⁵ Phars. 2, 318–319.

³⁶ Phars. 9, 27–28. A *regnum* megítélésével kapcsolatban vö. A. Alföldi: Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche. Darmstadt 1970. 19–20. N. F. Deratani: Der Kampf für Freiheit, Patriotismus und Heldentum im Gedicht Lucans „Über den Bürgerkrieg”. In: Lucan. Hrsg. von W. Rutz. Wege der Forschung Bd. 235. Darmstadt 1970. 133–148. 139. R. Seager: Pompey: A Political Biography. Oxford 1979. 176, 87. jegyzet. M. Paschalis: Two Horatian reminiscences in the poem of Lucan. Mnemosyne 35 (1982) 342–346. 344–345; C. M. C. Green: „The Necessary Murder”: Myth, Ritual, and Civil War in Lucan, Book 3. CA 13 (1994) 203–233. 205–208; M. T. Griffin: Nero: The End of a Dynasty. London 1984. 95; C. Martindale: The Politician Lucan. G&R 31 (1984) 64–79. 78, 47. jegyzet.

³⁷ Phars. 9, 241.

³⁸ Phars. 9, 262.

³⁹ Phars. 9, 274–275.

⁴⁰ A *libertas* lucanusi értelmezéséhez vö. P. Petit: La paix romaine. Paris 1982. 243; Martindale: i. m. 71–72. Lucanus idején a polgárháború korának *libertas*-fogalma már nem lehetett valós politikai cél, kifejti, hogy csak a *senatoria libertas* lehetett reális igény, s a Piso-féle mozgalom célja is alighanem ez volt (39. jegyzet). Cato alakjában ehhez járul még a spirituális szabadság képze, mely a bölcs számára elérhető, kortól és politikai viszonyoktól függetlenül is.

⁴¹ Vö.: Val. Max. 6, 2, 5: „*Quid ergo? libertas sine Catone? non magis quam Cato sine libertate*.”

Lucanus Catója szintén tisztában van vele, s Lucanus több összefüggésben is kiemeli különleges helyzetét e tekintetben. A *Pharsalia* következő helyén például Brutus a következőt mondja Catónak: *tibi uni | per se bella placent*.⁴² E különleges helyzet Catóra ugyanakkor különleges felelősséget is ró: a cselekvés felelősségét, amit akkor is vállalnia kell, ha tudja: bárki, aki ebben a *nefas*-ban részt vesz, legjobb szándékai ellenére maga is bűnössé válik.⁴³ Cato azonban ebben a bűnben is egyedülálló: mások már bűnösen mennek a háborúba, őt csak a háború teszi azzá: *Accipient alios, facient te bella nocentem*.⁴⁴ Persze Cato bűne, mint arra Lucanus egy paradox, retorizált gondolatban rámutat, másokéhoz képest szinte kíváncsúnak tűnik, hiszen ki ne vágya az ő kardjától veszni, s ily módon az „ő bűne lenni”: *in isto | ense mori... | et scelus esse tuum?*⁴⁵ Cato természetesen választhatná a kívülmaradást is azáltal, hogy nem harcol egyik fél oldalán sem: *Melius tranquilla sine armis | otia solus ages*.⁴⁶ Annál is inkább, mert ha mint egyetlen *liber* a római társadalomban bármelyik fél mellett elkötelezi magát, az utolsó szabad ember is megszűnik létezni, s attól fogva szabad, s e minőségében a *libertas* eszméjének letéteményese már csak a másik fél élharcosa lehet: *quibus adde Catonem | sub iuga Pompei, toto iam liber in orbe | solus Caesar erit*.⁴⁷

Seneca végül fontosnak tartaná továbbá Cato öngyilkosságának illetve mindhalálig tartó elszántságának ábrázolását:

*proderit [...] narrare et exponere Catonis illud ultimum ac fortissimum vulnus,
per quod libertas emisit animam.*
Sen. Ep. 95, 72

Lucanus saját *prosopopoeiájában* különösen szívesen emlegeti az önkéntes halált Catóval kapcsolatban, s kifejezésére változatos módokat talál. Cato utal rá Róma és a Szabadság megszólításában: *non ante revellar, | exanimem quam te conplectar, Roma; tuumque | nomen, Libertas, et inanem prosequar umbram*.⁴⁸ Megjelenik szintén Cato szavai között fővezéri *devotio* formájában: *O utinam caelique deis Erebiq[ue] liceret | hoc caput in cunctas damnatum exponere poenas!*⁴⁹ Majd: *Me geminae figant acies... cunctis ego pervius hastis | excipiam medius totius volnera belli*.⁵⁰ Végül haláláig kitartó elszántságának ugyancsak e gondolat változataként így ad hangot: *Hic redimat sanguis populos, hac caede luat...⁵¹* Nem kizárólag a hazáért való halni tudásra vonatkozhat, itt azonban erre utal a következő, szintén Catóra vonatkozó kifejezés: *patriaeque impendere vitam*.⁵² A 9. könyvben Cato egy Vergilius-allúzióval gazdagított helyen már szinte saját sorsát megelőlegezve utal rá: *O felix, cui summa dies fuit obvia victo | et cui quaerendos Pharium scelus obtulit enses*.⁵³ Cato saját nyilatkozatai között még egy utalás van az öngyilkosságra: *Scire mori sors prima viris, sed proxima cogi*.⁵⁴ De a 9. könyvben a költő további két alkalommal utal rá áttételesen: *indomita cervice mori*⁵⁵ valamint *et sacrum parvo nomen clausura sepulchro | invasit Libye securi fata Catonis*.⁵⁶

⁴² *Phars.* 2, 255–256.

⁴³ A Caesar és Pompeius közötti polgárháború etikailag mindenképpen megkérdőjelezhető, s ilyenformán gyökerestül felfordítja a társadalmat. Vö. *M. Lapidge: Lucan's Imagery of Cosmic Dissolution. Hermes* 107 (1979) 344–370, 359–360. A vérrokonok közötti bűn megbocsáthatatlanságára utal: *M. B. Roller: Ethical Contradiction and the Fractured Community in Lucan's Bellum Civile. CA* 15 (1996) 319–347.

⁴⁴ *Phars.* 2, 259.

⁴⁵ *Phars.* 2, 264–266.

⁴⁶ *Phars.* 2, 266–267.

⁴⁷ *Phars.* 2, 279–281.

⁴⁸ *Phars.* 2, 301–303.

⁴⁹ *Phars.* 2, 306–307.

⁵⁰ *Phars.* 2, 309–311.

⁵¹ *Phars.* 2, 311–312.

⁵² *Phars.* 2, 382.

⁵³ *Phars.* 9, 208–209.

⁵⁴ *Phars.* 9, 211.

⁵⁵ *Phars.* 9, 381.

⁵⁶ *Phars.* 9, 409–410.

Lucanus Cato-ábrázolásának elemei tehát pontról pontra megfeleltethetőek a Seneca által felvázolt lehetséges Cato-ábrázolás lényeges jegyeinek (hangsúlyozva persze, hogy Seneca irodalmi Cato-ábrázolásról beszél). Nagyon valószínűnek tartom, hogy Lucanus hasonló szereplővázlat alapján dolgozott.

Lucanus Pompeius-képének legfontosabb elemeit Cato kapcsán fentebb említettük. Egy rövid, ennek ellenére tanulságos összevetésre mégis igen alkalmas az a *laudatio funebris*, amit Lucanus a Cicero kapcsán említett művészi szabadság jegyében Pompeius halála után a 9. könyvben éppen Cato szájába ad.⁵⁷

Cato beszéde Lucanus hihetetlen költői invenciójának köszönhetően nemcsak mint *laudatio funebris* olvasható, a hagyományos köztársasági elvek jegyében Pompeius ellen felhozható vádakát is tartalmazza. Cato minden negatív vonást azonnal ellensúlyoz egy-egy pozitív mozzanattal. Ez a beszéd egészét szónoki antitézisek sorozatává teszi. Az a tény, hogy minden felróható dolog mellé rögtön egy-egy mentő körülmény kerül, egyben azt is mutatja, Cato miért kötelezte el magát a kezdet kezdetén mégis Pompeius mellett: ugyanazokat az érveket mondhatja most ki, mint amelyek akkor fogalmazódhattak meg benne, amikor a két fél ügyének igazát fontolgatta. Ennek végeredménye az, ami Cato pártállásában és beszédében is megfogalmazódik: Caesar és Pompeius közül csak az utóbbi maradt meg valamilyen mértékben köztársaságkori *civis*nek, polgárnak (Lucanus ezzel indítja a beszédet), akit különleges helyzete nem tett hatalomvágyó szörnnyeteggé (*monstrum*má). Tekintsük át vázlatosan Cato Pompeiusról mondott kijelentéseit:

- 1) Polgár volt, de már nem ismerte a polgári státusz adta *ius* határait, különleges helyzete azonban mintegy történelmi szükségszerűség volt.⁵⁸
- 2) Nem tartotta be a *iustitia* szabályait – de mindezt úgy tette, hogy akkor még az állam szabadságán nem esett csorba: *salva libertate*.⁵⁹
- 3) A nép szívesen szolgált volna, és a szenátusnak is fölötte állt, de nem fogadta el a hatalmat, s a szenátus még ebben a helyzetben is szabadnak volt nevezhető.⁶⁰
- 4) Nem kívánt rendkívüli, katonai hatalmat – de ha mégis szükség volt rá, hogy megadják neki, azt kívánta, bárcsak ne hozták volna így a körülmények.⁶¹
- 5) Családja, háza, neve tiszta – szerencséje töretlen.⁶²
- 6) A *fides libertatis* megszűnéséhez Pompeiusnak semmi köze: ez Marius és Sulla óta amúgy is csak látszat, Pompeius halála óta azonban látszatként is megszűnt létezni.⁶³

⁵⁷ *Phars.* 9, 190–214. A beszéd latin szövegének közlésére helyhiány miatt nincs lehetőség. Magyar prózai fordítása a következő: „Egy polgár távozott” – mondta (ti. Cato), „ki sokban különbözött őseinktől a jogszerűség határainak értelmezésében, aki azonban korunkban mégis hasznos volt. Az igazságosságot egyáltalán nem tisztelte, már akkor hatalmas volt, amikor a szabadságon még nem esett csorba, bár a nép kész lett volna szolgája lenni, egyedül maradt meg magánembernek, a szenátus vezetője volt, de egy még szabad szenátusé. Nem igényelt magának hadvezéri hatalmat, s még az is, amit megadatott magának, jobban szerette volna, ha megtagadhatták volna neki. Mértéktelen vagyonhoz jutott, de többet adott a közönsbe, mint amennyit megtartott magának. Jólesett neki, amikor felvette a hatalmat, de jólesett neki az is, amikor megvált tőle. Háza tiszta, mentes a fényűzéstől, s urának szerencséje sosem tört derékba. Neve fényes és tiszteletreméltó, mely Városunknak nagy hasznára volt. Miután Sullát és Mariust elfogadtuk, a szabadság iránti egykor valós elkötelezettségünknek már vége lett; most, hogy Pompeius távozott az élők sorából, színleg is megszűnt létezni. Most már nem lesz szégyen királyként uralkodni, s még csak látszatra sem lesz hatalma a szenátusnak. Ó, mennyire boldog, hogy legyőzve halt meg, s hogy a pharosi uralkodó elvetemültsége ajándéku adta neki a halált hozó karddöféseket, s nem kellett magát megölnie. Talán élhetett volna apósd királyságában. Meghalni tudni a legjobb, ami osztályrészül juthat egy férfi számára, s mindjárt utána ez jön: meghalni kényszerülni. Tedd számomra ilyenné, Fortuna, ha ellenségem hatalmába kerülök, lubát: nem könyörgök, hogy ne pusztítsd el, míg épp akkor nem pusztít el, ha elmetsti torkomat.”

⁵⁸ *Phars.* 9, 190–191.

⁵⁹ *Phars.* 9, 192–193.

⁶⁰ *Phars.* 9, 193–195.

⁶¹ *Phars.* 9, 195–196.

⁶² *Phars.* 9, 201–202.

⁶³ *Phars.* 9, 203–206.

- 7) Ami ezután következhet, az már *regnum*, királyi hatalom, ami – kimondatlanul ugyan, de – a győztes Caesaré lesz.⁶⁴
- 8) A beszéd végét Cato annak szenteli, hogy Pompeiust személyesen mentesítse a *nefastól*, ami a polgárháborúban való részvétellel járt, s így mintegy utólag is indokolja azt a dramaturgiai fogást, mellyel a költő a 9. könyv elején Pompeius apotheózisát ábrázolja.⁶⁵

A Pompeius politikai szerepével kapcsolatban Cato beszédében megfogalmazódó ítéletek Lucanus nagyapjának és nagybátyjának műveiben elszórva mind megtalálhatók. Ami a lucanusi *utilis aevo* gondolatot illeti: a történeti szükségszerűséget már idősebb Seneca is említi Pompeius karrierjével kapcsolatban: *sic ad Pompeium [sc. venisse populum Romanum], cum piratae maria clausissent*.⁶⁶ Ugyancsak megemlékezik arról, hogy Pompeius immár különleges hatalom birtokában is meg tudott maradni *civisnek*: *Cn. Pompeius terrarum marisque domitor Hortensi se clientem libenter professus est, et Hortensius bona Pompei, non Pompeium defenderat*.⁶⁷ Egy hasonlatban idősebb Seneca Pompeiust a *fortitudo* letéteményeseként említi: *solus hic est in nostra civitate innocentior Catone, nobilior Metello, Pompeio fortior*.⁶⁸ A 6. suasoriában, melyben Cicerót meg kell győzni arról, hogy ne kérjen kegyelmet Antoniustól, a legfőbb érv az, hogy van ugyan szenátus, de a szenátusban már nem a *res publica* hajdani szenátorai ülnek, köztük egy Pompeius és egy Cato.⁶⁹ Hasonló szellemben nyilatkozik, amikor Pompeiust Ciceróval és a *res publica* többi védelmezőjével egy helyen említi – minthogy azok meghaltak, Cicerónak, ha az életet választja, elvetemültek között kell élnie.⁷⁰ Idősebb Senecánál arról is szó esik, hogy a hajdani *libertast* a hatalom- és bírvágy oltárán áldozták fel.⁷¹ A szónok arról sem hallgat, hogy milyen szörnyűségesek azok az idők, amikor egy Pompeiusnak és egy Cicerónak a legdicstelenebb halálnemek jutnak osztályrészül.⁷² Az elismerő ítéletek mellett idősebb Senecánál is megjelenik Pompeius kritikája: Caesar és Pompeius hatalmi szövetezése már eleve gyalázat (*turpis*), de még ennél is rosszabb, hogy a szövetség végül megszakadt.⁷³ Lucanus teljes Pompeius-Caesar koncepciójával tökéletesen egybevág azonban az, amit a filozófus Seneca lényegében úgy fogalmaz meg, hogy mindenki hálátlan az állammal szemben, aki azt hiszi, elnyomott helyzetben van, ha nem áll az állam fölött,⁷⁴ majd a tétel igazolására felsorakoztatott példák között a következőt találjuk:

⁶⁴ *Phars.* 9, 206–207.

⁶⁵ *Phars.* 9, 208–214.

⁶⁶ *Sen. contr.* 1, 8, 12

⁶⁷ *Sen. contr.* 7, 2, 6.

⁶⁸ *Sen. contr.* 10, 1, 8

⁶⁹ „Si intellegis, Cicero, non dicit 'roga, ut vivas' sed 'roga, ut servias'. Quemadmodum autem hunc senatum intrare poteris, exhaustum crudeliter, repletum turpiter? intrare autem tu senatum voles, in quo non Cn. Pompeium visurus <es>, non M. Catonem, non Lucullos, non Hortensium, non Lentulum atque Marcellum, non tuos, inquam, consules Hirtium ac Pansam? Cicero, quid in alieno saeculo tibi? iam nostra peracta sunt.” *Sen. suas.* 6, 1. Pompeiust és Catót hasonló összefüggésben másutt is egymás mellett említi: „quid autem tibi sub ista pactione promittitur? ut Cn. Pompeius et M. Cato et ille antiquos restituantur rei publicae senatus, dignissimus apud quem Cicero loqueretur?” *Sen. suas.* 7, 4.

⁷⁰ „Si occidetur Cicero, iacebit inter Pompeium patrem filiumque et Afranium, Petreium, Q. Catulum, M. Antonium illum indignum hoc successore generis. si serva<bi>tur, vivet inter Ventidios et Canidios et Saxas.” *Sen suas.* 7, 3.

⁷¹ „tuis verbis, Cicero, utendum est: 'o tempora, o mores!' Videbis arduos crudelitate simul ac superbia oculos; videbis illum non hominis sed belli civilis vultum; videbis illas fauces, per quas bona Cn. Pompei transierunt...” *Sen. suas.* 6, 3.

⁷² „Vidimus furentia toto orbe civilia arma et post Italicas Pharsaliasque acies Romanum sanguinem hausit Aegyptus. quod indignamur in Ciceronem Antonio licere, in Pompeium Alexandrino licuit spadoni. sic occiduntur qui ad indignos confugiunt.” *Sen. suas.* 6, 6.

⁷³ „intellexit Antonius salvis eloquentiae monumentis non posse Ciceronem mori. ad pactionem vocaris, qua pactione melior inte<rim> pars tui petitur. Accommoda mihi paulisper eloquentiam, Cicero, nec perituram, rogo. si te audissent Caesar et Pompeius, neque inissent turpem societatem neque diremissent. si uti unquam consilio tuo voluissent, neque Pompeius --- Caesar.” *Sen. suas.* 7, 2.

⁷⁴ *Sen. ben.* 5, 15, 4.

*Ingratus Cn. Pompeius, qui pro tribus consulatibus, pro triumphis tribus, pro tot honoribus, quos ex maxima parte inmaturus invaserat, hanc gratiam rei publicae reddidit, ut in possessionem eius alios quoque induceret quasi potentiae suae detractus invidiam, si, quod nulli licere debebat, pluribus licuisset; dum extraordinaria concupiscit inperia, dum provincias, ut eligat, distribuit, dum ita cum tertio rem publicam dividit, ut tamen in sua domo duae partes essent, eo redegit populum romanum, ut salvus esse non posset nisi beneficio servitutis. Ingratus ipse Pompei hostis ac victor: a Gallia Germaniaeque bellum in urbem circumegit, et ille plebicola, ille popularis castra in circo Flaminio posuit propius, quam Porsinae fuerant. Temperavit quidem ius crudelitatemque victoriae; quod dicere solebat, praestitit: neminem occidit nisi armatum. Quid ergo est? ceteri arma cruentius exercuerunt, satiata tamen aliquando abiecerunt; hic gladium cito condidit, numquam posuit.*⁷⁵

Sen. ben. 5, 16, 4–5

Lucanus felfogásában a hatalom Pompeius és Caesar közötti, polgárháború előtti megosztásával kapcsolatban jellegzetes, hogy Catót a mérleg nyelvének tartja a két fél között, aki a tiszta köztársasági eszme jegyében egyúttal mindkettejük ellensége is. E képzet teljes összhangban van a filozófus Seneca következő locusával:

*Quod ad Catonem pertinet, satis dictum est summamque illi felicitatem contigisse consensus hominum fatebitur, quem sibi rerum natura delegit cum quo metuenda conlideret. Inimicitiae potentium graves sunt: opponatur simul Pompeio, Caesari, Crasso; grave est a deterioribus honore anteiri: Vatinio postferatur; grave est civilibus bellis interesse: toto terrarum orbe pro causa bona tam infelicititer quam pertinaciter militet; grave est manus sibi afferre: faciat. Quid per haec consequar? ut omnes sciant non esse haec mala quibus ego dignum Catonem putavi.*⁷⁶

Sen. prov. 13–14

Végül már az ifjabb Senecánál felmerül Lucanus egy igen fontos dramaturgiai fogása is. A *Pharsalia* 3. könyvének elején Iulia, Caesar lánya, Pompeius előző, Cornelia előtti felesége mint bosszúálló fúria jelenik meg, s megfenyegeti Pompeiust, hogy a túlvilágról mindent megtesz „hűtlen”

⁷⁵ „Hálátlan Cn. Pompeius, aki három consulágát, három triumphusát, oly sok tisztségét, amelyeket legnagyobbreszt éretlenül szerzett meg, azzal hálálta meg az államnak, hogy a hatalmába kerített másokat is, mintha a befolyása miatti irigységet kiolthatta volna azzal, ha sokaknak szabad az, ami senkinek sem volt szabad. Míg rendkívüli fölhatalmazásra áhítozott, míg föllozította a provinciákat, hogy válogathasson köztük, míg úgy szelte szét három úr számára a köztársaságot, hogy az ő házában két szelet maradjon, oda juttatta a római népet, hogy máshogy nem menekülhetett már, csak a szolgaság jótéménye révén. 5. De hálátlan Pompeius ellensége és legyőzője is. Galliából és Germaniából a Városba hajította a háborút, s ő, a nép barátja, ő, a néppárti a circus Flaminiusban vert táborát, közelebb, mint ahol Porsennáé állt. Korlátozta a jogot és a győzelem kegyetlenségét. Amit mindig mondogatott, megtartotta: nem ölt más, csak aki fegyvert viselt. Mi ez tehát? Másoknak véresebb volt a fegyverük, de ha lecsillapodott a szomjuk, olykor mégis elhajították. Ő gyorsan visszadugta a hüvelyébe a kardját, de sohasem tette le.” (Bollók János és Takács László fordítása)

⁷⁶ „Ami Catót illeti, róla eleget szoltunk, s a közvélemény be fogja vallani, hogy neki a legnagyobb boldogság jutott osztályrészül: mivel a természet őt arra választotta ki, hogy általa tegye semmissé a félelmetes dolgokat. «Nyomasztó a hatalmasok ellenszenv? Legyen hát egyszerre ellensége Pompeiusnak, Caesarnak és Crassusnak! Nyomasztó, ha a hitványak megelőznek bennünket? Helyezzük Vatinius mögé! Nyomasztó a polgárháború részesének lenni? Harcoljon a jó ügyért az egész földkerekség ellenében, éppen olyan makacsul, mint amilyen sikertelenül. Nyomasztó dolog kezét emelni önmagunkra? Tegye meg! Hogy mi a célom mindezzel? Az, hogy mindenki ismerje fel: ezek nem rosszak, hiszen Catót méltónak ítélem rájuk.»” (Bollók János fordítása) Ugyanebben a szellemben fogalmaz Lucanus nagybátyja egy másik dialógusában is: „Nuper cum incidisset mentio m. Catonis, indigne ferebas, sicut es iniquitatis impatiens, quod Catonem aetas sua parum intellexisset, quod supra Pompeios et Caesares surgentem infra vatinios posuisset. [...] neque enim Cato post libertatem vixit nec libertas post Catonem.” (Sen. const. sap. 2 passim)

férje bukásáért. Iulia halálának jelentőségét a két férfi viszonyának elmérgesedésében Seneca is megemlíti, Pompeiust ezután már semmi sem tartotta vissza a nyílt összetűzéstől:

*C. Caesar cum Britanniam peragraret nec oceano continere felicitatem suam posset, audiit decessisse filiam publica se cum fata ducentem. In oculis erat iam Cn. Pompeius non aequo laturus animo quemquam alium esse in re publica magnum et modum inpositurus incrementis.*⁷⁷

Sen. *consol. ad Marc.* 14, 3

A képet számtalan vonással árnyalhatnánk tovább, de az eddigiek fényében is világos, hogy Lucanus polgárháborúról alkotott nézeteinek forrását nemcsak, s megkockáztatom, nem is feltétlenül az esemény történeti forrásaiban kell keresnünk. Dolgozatom elején olyan irodalomtörténeti adatokat hívtam tanúul, melyek bizonyították, hogy a hallatlanul művelt *gens Annaea* literátus tagjai között élénk vita folyhatott azzal az eseménnyel kapcsolatban, melynek mint a római népet ért történelmi sokknak a feldolgozására összefüggő történeti munkák is vállalkoztak. A múlt e szeletének szereplőit azonban a mindennapi élet, s azon belül a szónoki tevékenység minden szintjén is folyamatosan „használták”, ha úgy tetszik, a principátust megalapozó polgárháborút jó idővel az események után sem hagyták feledésbe merülni. Lucanus eposza, a *Pharsalia* az ifjú költő által talán végérvényesnek tekintett kísérlet arra, hogy az akkor történtek végleges és releváns művészi ábrázolását adja, s azzal, hogy az eposzt ma is olvashatjuk, nemcsak Lucanus nagy része került el Libitinát, hanem egy művelt római *gens* saját kebelében folytatott politikai-történelmi diszkurzusába is bepillantást nyerünk.

NAGYILLÉS JÁNOS
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: nagyillesjanos@gmail.com

⁷⁷ „Midőn Gaius Caesar a messzi Britanniát járta – mert hadiszerencsájének határt az óceán sem szabhatott –, hírért vette, hogy lánya meghalt, s vele a haza békesége is sírba szállt. Mert csak a vak nem látta, hogy Gnaeus Pompeius nem fog szó nélkül tűrni az államban más urat, s útját vágja bárki emelkedésének.” (Révay József fordítása)

ODROBINA LÁSZLÓ

SZALAMISZI EPIPHANIOSZ ÉS A KONTEXTUSBA HELYEZÉS FONTOSSÁGA

Szalamiszi Epiphanosz, a 4. század nagy egyházi írója *Panarion* (*Kosár*) címmel mutatja be kora és a korábbi idők fontosabb eretnekségeinek tanításait, s adja elő az egyház egyértelmű álláspontját a téves hittételekkel kapcsolatban.

Ennek a műnek a 61. fejezetében található az a mondat, melyet a római és kánonjogászok, illetve a témával foglalkozó egyháztörténészek és patológusok általában úgy értelmeznek, mint Epiphanosz negatív állásfoglalását a zsidók és keresztények között kötendő úgynevezett vegyesházasságok ellen:¹

*Abban az időben megparancsolták a hívőknek, hogy ne adják lányaikat feleségül zsidókhoz, hanem kizárólag keresztényekhez adhatják, akiknek hite megegyezik az övékkel.*²

Első látásra a mondat valóban a vegyesházasságok bizonyos fajtájának tilalmát tartalmazza, s ha folytatjuk a szöveget, megtaláljuk a tilalom indoklását is:

*Mivel [az Evangélium] hirdetésének még a kezdetén voltak, nem létezett olyan terület, ahol sok keresztény lett volna, vagy legalábbis olyanok, akik követték volna a keresztény tanításokat.*³

Ez a magyarázat kétségkívül nagyon meggyőző: mivel a kereszténység még kis területen és mértékben terjedt csak el, vigyázni kellett, hogy ne rontsák meg idegen befolyások. Ugyanakkor ha még egyszer elolvassuk az első mondatot, felmerül egy kérdés: milyen korról beszél Epiphanosz? Miért mondja, hogy *akkor* ezt a parancsot adták? Nem időközön feletti volna ez a tilalom? Nem olyan törvényről van szó, amely mindig érvényes marad?

Kételyeink tovább nőnek, ha elolvassuk az előző mondatot is:⁴

*Furcsamód a törvény azt írta elő, hogy a zsidó lányokat nem szabad feleségül adni idegenekhez, nehogy ezáltal bálványimádókká váljanak.*⁵

Továbbá aggodalomra adhat okot, ha figyelembe vesszük Epiphanosz írásának jellegét: Nem olyan műről van szó, mellyel a szalamiszi püspök a keresztényeket óvna a vegyesházasságok ellen, hanem egy hereziológiáról, azaz elméleti eretnekelles írással van dolgunk, melyben írónk felsorolja a

¹ P. Mahfoud: Les mariages mixtes: étude historico-canonique. Apollinaris 28 (1965) 85; G. De Bonfils: Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti. Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano, 3a s., 29 (1987) 428; A. Fa'Atulo Eligius Fau: Mixed Marriage: the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult and Prohibition of Mixed Religion up to the Legislation of the 1983 Code. Roma. 31, 28. jegyzet.

² *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: ἕκαστος τοῖνυν τῶν πιστευσάντων τότε προσετάσσετο οὐκέτι Ἰουδαίους ἐκδίδοσθαι τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, ἀλλὰ Χριστιανοῖς ὁμοδόξοις καὶ ὁμογνώμοσι. (Az idézett szövegek lelőhelye: Epiphanius, Ancoratus und Panarion, vol. 2, GCS Lipse 1922. 379–389).

³ Νέου δε ὄντος τοῦ κηρύγματος οὕτω πλῆθος κατὰ τόπον Χριστιανῶν ὑπῆρχε καὶ Χριστιανικῆς διδασκαλίας.

⁴ Ennek a kételynek nyomát sem találjuk viszont pl. Fa'Atulo fentebb említett munkájában (*Fa'Atulo: i. m. passim*) írásában, jóllehet pontosan ettől a mondattól kezdve idézi a szöveghelyet.

⁵ Θαυμαστῶς γὰρ ἐκήρυττεν ὁ νόμος μὴ δοῦναι τὰς θυγατέρας τοὺς Ἰσραηλίτας τοῖς ἀλλοφύλοις, ἵνα μὴ ἀποπλανῶσιν αὐτὰς ἐπὶ τὰ εἰδωλα.

kereszténység addigi történetének általa veszélyesnek tartott tévtanításait, s tisztázza az azokban előbukkanó téves tanításokat.⁶ Miért szőne a püspök egy gyakorlati jellegű intelmet, tilalmat egy inkább elméleti-tudományos jellegű műbe?

A választ maga a szöveg adja meg nekünk, s ez az, ahol vissza kell utalnom a címre: Epiphániosz és a kontextusba helyezés fontosságára. Lássuk tehát a kontextust!

A szövegrészlet a mű 61. fejezetében található, a katharokról és az angyaliakról⁷ szóló részek után, illetve a szabelliánusokat,⁸ az origenistákat⁹ és Órigenészt¹⁰ tárgyaló szakaszok előtt, a fejezet címe pedig *Az apostoliak ellen*. Mindezen fejezetek olyan téves tanításokat tartalmaznak tehát, melyeket szerzőnk megpróbál teológiai érvekkel cáfolni. De nézzük meg közelebbről az apostoliak tanításáról szóló fejezetet.

Ezeket az apostoliakat nevezik *lemondóknak* is, mivel lemondanak minden vagyonukról: kezdetben Tatianosz tanítványaihoz, az enkratitákhoz vagy más szóval a katharokhoz tartoznak, később azonban elválnak tőlük is, de nem is térnek vissza az egyházba. „*Minden elképzelhetőnél szigorúbbak*”: nem fogadják vissza közösségükbe, aki egyszer bűnt követett el, s nem ismerik el a házasságot. Más szentségeik és misztériumaik vannak, mint a katolikus egyháznak. A katharokkal ellentétben ők viszont Tamás és András apostolok cselekedeteit olvassák, s az egyház előírásait távolról sem ismerik el helyesnek.¹¹

Ez ellen a szekta ellen, s főként a házasságot elvető tanításuk ellen irányul Epiphániosz invektívája.¹² De lássuk mármost a püspök érveit! Ha a házasságot tisztátalan mivolta miatt el kell vetni, mindazok is tisztátalanok, akik házasságból születtek, beleértve az apostoliakat is. S minthogy a házasság Istentől származik, ha ezt visszautasítják, magát Istent utasítják vissza.¹³ A házasság isteni eredetének alapját a Bibliában találjuk (Mt 19, 6): „*Amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza!*” A házasság és az önmegtartóztatás tehát egyaránt Istentől való dolgok, s csak a válás jön az embertől.¹⁴ Vannak ezen a területen természetből tiltott dolgok, mint például a házasságtörés, prostitúció, bigámia stb., azonban a törvény szerint megkötött házasság az Isten által megeremtett természetből adódik.¹⁵

Tudjuk, hogy ezek az eretnekek Kis-Ázsia egészen kicsi területén élnek: ha viszont Krisztus tanításának a letéteményesei, hogy lehet az, hogy egyházuk nem terjedt még el az egész világon Krisztus szavai szerint?¹⁶

Ha a házasságot tisztátalannak tartják, nincs reményük az életre: házasságok nélkül kellene megszületniük. Minthogy azonban egyrészt nem lehetnek tiszták, ha tisztátalan házasságokból származnának, másrészt mivel mégis tiszták, következésképp a házasságok sem lehetnek tisztátalanok: nagy tehát az ő tévedésük.¹⁷

Ennek a sektának a legfontosabb tanítása, miszerint le kell tudni mondani a földi javakról, megtalálható az egyház tanításai között is: az egyház azonban ebből kifolyólag még nem veti meg

⁶ Epiphániosz eretnekértelmezéséhez l. pl. *M. Young Fr.*: Did Epiphanius know what he meant by heresy? *Studia Patristica* 17 (1982) 199–205.

⁷ 59. fej.

⁸ 62. fej.

⁹ 62. fej.

¹⁰ 63. fej.

¹¹ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 1.

¹² Epiphániosz kiegyensúlyozott házasságteológiájához l. pl. *G. Oggioni*: Matrimonio e verginità presso i Padri. In: *Matrimonio e verginità. Saggi di teologia*. Venegono 1963. 223–224; *C. S. Riggi*: Epifanio divorzista? *Salesianum* 33 (1971) 599–666.

¹³ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 1.

¹⁴ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 1.

¹⁵ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 1.

¹⁶ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 2.

¹⁷ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 2.

azokat, akik nem mondanak le azokról. Krisztus ugyanis az emberektől olyan dolgokat vár, amilyeneket meg tudnak valósítani.¹⁸

Az egyház olyan, mint egy hajó: s minthogy a hajó minden egyes szerkezeti eleme sem éppen ugyanolyan, ugyanígy van ez az egyháznál is. A keresztények különböznek egymástól az általuk gyakorolt önmegtartóztatás mértékében is. Ha tehát ez a szekta csupa azonos részből tevődik össze, éppen az egyház legfontosabb jellegzetessége hiányzik belőle. Ha valaki többre képes, nem vetheti meg ezért azt, aki nem képes annyira: így viselkedtek az apostolok is, akik pedig lemondtak javaikról, s így viselkedett Jézus is, akinek bár nem volt semmiye, nem zavarta el magától a neki segítő nőket.¹⁹

Jézus szerint az Isten országában karitatív tetteink alapján fognak majd ítéletet tartani az emberek felett: de milyen tettekre lennének képesek vagyunk nélkül?²⁰

Továbbá ha ezek az apostoliak elfogadnák az egyszerű életet élőkét, s közösségben akarnának élni a házasságokkal is, önmegtartóztatásuk dicséretre méltó volna.²¹ Isten hajója ugyanis felvesz minden embert – kivéve a bűnözőket –, s kinek-kinek olyan feladatot oszt, amire képes, s ha valaki esetleg semmihez sem értene, ő is a hajón maradhat, nehogy a tengerben alámerüljön. Az egyház ugyanis nem tesz különbséget az emberek között az általuk birtokolt lelki javak szerint.²²

A szüzesség abszolút értéke ellen szól Epiphániosznak az 1 Kor 7, 36-tal kapcsolatos, az előbbieket után következő kijelentése: „*Ha pedig valaki úgy gondolja, hogy vét a lányával kapcsolatos elvárások ellen, amennyiben a lány túllép a házasságra érett koron (s nem megy feleségül senkihez), ha tényleg ezt akarja [az apa], tegye meg nyugodtan, házassítsa meg a lányát*”.²³ Eddig jól érthető az argumentáció (ti. még az apostol is megengedi az apáknak, hogy férjhez adják lányait), azonban ettől a ponttól kezdve úgy érezhetjük, ingoványos talajra téved Epiphániosz: Minthogy a bűn nélküli élet képességét csak a keresztséggel kapjuk meg, s mivel erre mindenkinek szüksége van, mert ez mossa le a testet és a lelket a bűnbánat által, mindebből logikusan következik, hogy a keresztséget egyaránt ki lehet szolgáltatni a szűznek és annak is, aki már nem szűz.²⁴ – Még ha ez a gondolatmenet nem is teljesen világos, a püspök célja egyértelműnek tűnik: ezzel a szakasszal is a házasság legitim voltát akarja alátámasztani.

S itt érkezünk el tulajdonképpeni témánkhoz: a következő pontban Epiphániosz folytatja az 1 Kor 7, 36 magyarázatát. Előbb elveti a szakasznak egy téves értelmezését (melynek értelmében a bibliai hely azokról is szólna, akik bár önként választották a szüzességet, mégis arra kényszerülnek, hogy megházasodjanak:²⁵ majd egy másik magyarázatot ad a sor eredetére. Szerinte ugyanis azokról a szűzekről lenne itt szó, akik férfiak hiányában maradtak azok.²⁶ Minthogy mármost az apostolok még a zsidó mentalitás szerint nevelkedtek, ezért az Evangélium hirdetését a régi törvény keretei között

¹⁸ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 3.

¹⁹ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 3.

²⁰ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 4.

²¹ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 4.

²² *Adversus haereses* 2, 1, 61, 4.

²³ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 4: πόθεν δε τῷ ἀποστόλῳ τὸ εἰρημένον τὸ ἐὰν νομίζῃ ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν ἰδίαν παρθένον καὶ οὕτως ὀφείλει ποιῆσαι, γαμείτω· οὐχ ἁμαρτάνει.

²⁴ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 4: οὐκ ἐκτὸς δε λουτροῦ δύναται πληροῦν τὸ οὐχ ἁμαρτάνειν. εἰ γὰρ πάντες ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ χάριτι, δηλονότι διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας. τὸ γὰρ λουτρὸν ἐκόσμησε τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα, ἀπολοῦσαν πᾶν ἁμάρτημα διὰ μετανοίας. ἄρα γε καὶ ἐπὶ τὴν οὖσαν παρθένον τὸ χάρισμα ἐφήπλωται τοῦ βαπτίσματος καὶ ἐπὶ τὴν οὖσαν παρθένον σφραγίζεσθαι ἐπείγεται διὰ τὸ ἁμαρτίας.

²⁵ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: Ἀλλὰ μή τινες πάλιν ὑδαρευόμενοι νομίσωσιν, ἐὰν εἴπωμεν περὶ παρθένου διατάξασθαι τὸν ἀπόστολον τὸ γῆμαι, μὴ τὴν ἅπαξ ὀρίσασαν παρθενίαν θεῷ κατασπᾶσαι τοῦ ἰδίου δρόμου βουλόμενος ὁ ἀπόστολος ταῦτα διετάξατο.

²⁶ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: οὐ γὰρ περὶ τούτων ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ παρθένων ὑπεράκμων τῶν οὐ διὰ παρθενίαν ἐν τῇ ἀκμῇ παραμεινασῶν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἡγορηκέναι ἀνδρῶν πρὸς γάμον.

kezdték meg, annak minden minuciózus és aprólékos előírásával együtt.²⁷ Mivel pedig ez a régi törvény tiltotta, hogy zsidó lányok idegenhez menjenek férjhez (hogy ezzel ne legyenek bálványimádkók), az apostolok ezt a rendelkezést ellenkező értelemben alkalmazták: megtiltották, hogy a keresztények zsidókhoz adják lányaikat,²⁸ mivel úgy gondolták, a vallás kezdetén gyengék még a keresztények, s gyenge a keresztény tanítás.²⁹ Hiányoztak azonban a keresztény férfiak, így sok keresztény lány maradt vénlány, de mivel „*égték a testi vágytól*”, ezért sorozatosan követtek el szexuális kilengéseket.³⁰ Az apostol tehát látva, hogy nem lehet problémamentesen alkalmazni a régi törvényt az új helyzetre, felmentette ezen tilalom alól a lányos apákat, s lehetővé tette, hogy akár nem keresztényekhez is feleségül adják őket (bár kifejezetten ezt nem mondja ki Epiphániosz, de indirekt módon következik gondolatmenetéből).³¹ Majd megjegyzi még a *parqšnon* szó jelentésének egy másik értelmezése után, hogy ha valaki lelki károkat szenved az erőszakkal tisztán tartott teste miatt, jobb, ha inkább bárkivel házasságot köt.³²

A következő részben Epiphániosz azokat ítéli el, akik elvárják, hogy szektájuk tagjai elbocsássák házastársukat,³³ majd idézve az Egyház hagyományát, bűnnek tartja a szüzek házasságát, illetve ismételt az apostol tekintélyére alapozva tisztazza a helyzetet: szerinte az apostol azokról a szüzekről beszélt, akik nem a keresztény férfiak hiánya miatt házasodtak meg.³⁴ Magyarán továbbá a szüzeknek az ilyen házassággal elkövetett bűnének súlyát,³⁵ kevésbé súlyos bűnnek nevezi, ha egy ilyen szüz házasságot köt, majd egy hosszabb idő után visszafogadja az egyház közössége, mintha félve az emberek megvetésétől titkos szexuális kapcsolatot tartana fenn valakivel.³⁶

Eddig tart tehát a fejezet lényegi része: az utolsó részben megdicséri még az egyház elnéző hozzáállását (s az egyház által Istenét), kijelenti, hogy ezt az eretnekséget legyőzte, s továbbhalad a következő tévtanítás felé.³⁷

²⁷ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: ἐξ Ἰουδαίων γὰρ ὁρμώμενοι οἱ ἀπόστολοι καὶ κατὰ τὸν νόμον πολιτευσάμενοι τὴν ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ἐποιήσαντο, θεσμοῖς ἔτι κατεχόμενοι τοῖς ἐν τῷ νόμῳ, οὐ κατὰ τινὰ σαρκὸς δικαίωσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐμμελὴ τοῦ νόμου ἀσφάλειαν καὶ ἀκριβολογίαν.

²⁸ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: θαυμαστῶς γὰρ ἐκήρυττεν ὁ νόμος μὴ δοῦναι τὰς θυγατέρας τοὺς Ἰσραηλίτας τοῖς ἁλλοφύλοις, ἵνα μὴ ἀποπλανῶσιν αὐτὰς ἐπὶ τὰ εἰδῶλα. ἕκαστος τοίνυν τῶν πιστευσάντων τότε προσετάσσετο οὐκ ἐτι Ἰουδαίους ἐκδίδοσθαι τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, ἀλλὰ Χριστιανοῖς ὁμοδόξοις καὶ ὁμογνώμοσι.

²⁹ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: νέου δε ὄντος τοῦ κηρύγματος οὕτω πλῆθος κατὰ τόπον Χριστιανῶν ὑπῆρχε καὶ Χριστιανικῆς διδασκαλίας.

³⁰ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: οἵτινες οὖν τότε ἔσχον θυγατέρας παρθένους, μὴ εὐποροῦντες ἐκδίδοσθαι Χριστιανοῖς, ἐφύλαττον τὰς ἑαυτῶν παρθένους ἄχρι πολλοῦ τοῦ χρόνου, ἐκεῖναι δε ὑπερακμάζουσαι περιέπιπτον πορνείᾳ διὰ τὴν κατὰ φύσιν ἀνάγκην.

³¹ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: ὁ γοῦν ἀπόστολος ὁρῶν τὸ ἐπιζήμιον τὸ διὰ τῆς ἀκριβολογίας συμβαῖνον ἐπέτρεψε λέγων εἰ δέ τις βούλεται ἐκδοῦναι τὴν ἑαυτοῦ παρθένον. Epiphániosz teológiájának a laikusok iránti toleráns jellegéről l. pl. A. Pourkier: L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine. *Christianisme antique* 4 (1992) 393–405.

³² *Adversus haereses* 2, 1, 61, 5: καὶ οὐκ εἶπε τὴν ἰδίαν παρθενίαν οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἰδίου σώματος ἔλεγεν, ἀλλὰ περὶ τοῦ πατρὸς φυλάσσοντος παρθένον· εἰ δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ παρθένον τὸ ἴδιον σῶμα λέγει, οὐδὲν κωλύει. φησὶν οὖν ὅς ἔστηκεν ἐδραῖος ἐν τῷ ἰδίῳ νῷ καὶ τοῦτο ὀφείλει ποιῆσαι, γαμεῖτω, φησὶν, οὐχ ἁμαρτάνει. γαμεῖτω, ὃ δ' ἂν εὐποροίη, οὐχ ἁμαρτάνει. καὶ διὰ τοῦτό φησιν· δέδεσαι γυναικί, μὴ ζῆτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικὸς, μὴ ζῆτει γυναικα. ὁ λέγων θέλω πάντας εἶναι ὡς ἑμαυτὲν ἔλεγεν καὶ εἰ οὐκ ἐγκρατεῖσθαι, γαμεῖτωσαν.

³³ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 6.

³⁴ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 6.

³⁵ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 6.

³⁶ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 7.

³⁷ *Adversus haereses* 2, 1, 61, 8.

Összefoglalva tehát a szalamiszi püspök témánkra vonatkozó szavait, a következőket szögezhetjük le: bár Epiphániosz olyan módon kívánta értelmezni a szóban forgó szakaszt, hogy azt ellenfelei ne tudják a maguk hasznára fordítani, mégis olyan (téves) exegézist tár elénk,³⁸ amely a nagyobb bűnök elkerülése érdekében megengedi a vegyesházasságokat. Levonhatjuk-e ebből azt a következtetést, hogy ugyanilyen enyhe hozzáállást tanúsított volna Epiphániosz saját közössége tagjaival kapcsolatban is egy ilyen helyzetben? Valószínű, ugyanakkor ezt nem mondhatjuk ki teljes bizonyossággal, mint ahogy az is csak valószínű, hogy Epiphániosz korában és állomáshelyén nem állt már fent a keresztény férfiaknak az a hatalmas hiánya, amelyre Szent Pál hivatkozik a korinthusiakhoz írt első levelében.

Ezek tehát csupán következtetések, az viszont tény, hogy Epiphániosznak a fentiekben bemutatott szöveghelye nem a keresztény–zsidó vegyesházasságok ellen, hanem éppen azok érdekében szól – világossá válik ez mindazok számára, akik veszik a fáradságot, elolvassák az eredeti szövegeket, s nem elégednek meg az előttük járó kutatók gyors és felsorolásszerű megállapításainak automatikus ismétlésével. A reneszánsz filológusok híres felhívását tehát (*retournons aux sources*) a következőképp módosíthatjuk a fenti példa alapján: *retournons aux sources, et remettons-les dans leur contexte*.

ODROBINA LÁSZLÓ
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék

³⁸ Erről a téves exegézisről l. pl. A. Pourkier: L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine. *Christianisme antique* 4 (1992) 398.

PAPP SÁNDOR

KERESZTÉNY KÖZÖSSÉGEK ÉLETÉNEK JOGI GARANCIÁI AZ OSMÁN BIRODALOMBAN

A próféta, Mohammed fellépésétől, illetve a muszlim fegyveres akciók kezdetétől folyamatosan újabb nem muszlim közösségek kerültek az iszlám fennhatóság alá. Már a prófétának is választ kellett találnia olyan kérdésre, hogy milyen módon rendezheti a viszonyát az iszlám közösség fennhatósága alá került nem muszlimokkal, illetve a rivális hatalmakkal. Az első megállapodását két törzzsel kötötte, amelyek szoros kapcsolatban voltak az akkor még ellenséges medinai zsidókkal.¹ Hamarosan magával Mekka városával is egyezsége lépett, hogy vallási közössége számára biztosítsa az évi mekkai zarándoklatot (Hudajbija szerződés, 628).²

Ömer kalifa és a jeruzsálemi patriarcha közötti megállapodás pedig már előképe annak a szerződéstípusnak, amely a későbbi adófizető vazallus és a muszlim hatalom között fennállt (637/8).³ Ebben a megállapodásban szerepel a városlakók adófizetési kötelezettsége (*dzsizje*).⁴

A próféta korától egészen az oszmánokig kimutatható, hogy a nem muszlim vallási közösségek igen széles körű belső önállóságot remélhettek a muszlim hatalomtól. Ez a jog olyannyira általános volt, hogy más muszlim uralkodók mellett például a perzsa sahok is biztosították a fennhatóságuk alatt álló örmény kolostorok, mint például Akulisz, birtokjogait és adómentességét.⁵

Mint ismert, Konstantinápoly elfoglalása után II. Mehmed szultán különleges privilégiummal biztosította a konstantinápolyi pátriárka jogait az Oszmán Birodalom teljes területén. Az ortodox közösség feletti általános vezető szerep egészen addig megillette a konstantinápolyi főpapokat, amíg ki nem alakultak az autokefál egyházak, a szerb (1557), román (1885), majd bolgár (1953) független patriarchátus.⁶ (A bolgárok újabb kori önálló nemzeti egyháza exarchátus formájában 1870-től működött, melynek lehetőségét Abdulaziz szultán rendelete adta meg.)⁷

Konstantinápoly elfoglalása után megüresedett a pátriárka trónja, s a hagyományok szerint a császárnak kellett ünnepélyes formában az új főpapot megerősítenie. Mivel a szultán minden tekintetben a bizánci császár örökösének tartotta magát, fenntartotta a jogát az új ortodox vallási vezető kiválasztására és kinevezésére.⁸ Az első szultán által kinevezett pátriárkát Gennadiosznak hívták, aki a kor ismert teológusa, filozófusa és teoretikusa volt (29. ábra). Kiválasztása tudása mellett azért történhetett, mert ismert volt engesztelhetetlensége a latin és ortodox kereszténység uniója ellen.

Ehelyütt szeretném megköszönni Ivanics Máriának, hogy tanácsaival segítette a tanulmány elkészültét.

¹ *Majid Khadduri: War and Peace in the Law of Islam.* Baltimor 1955. 206–209.

² *Khadduri: i. m.* 210–213.

³ *Khadduri: i. m.* 214.

⁴ *Khadduri: i. m.* 214.

⁵ *Bert G. Fragner: Repertorium Persischer Herrscherurkunden. Publiizierte Originalurkunden (bis 1848).* Freiburg im Breisgau 1980. 70–71. Nr. 153. Klaus Schwarz Verlag. Islamische Materialien Band 4.

⁶ *Timkó Imre, dr.: Keleti kereszténység, keleti egyházak.* Budapest 1971.

⁷ *Horváth Krisztián: Szultáni fermán a Bolgár exarchátus megalapításáról. (1870. febr. 28.) Documenta Historica 35. Az SZTE Történeti Diákkör kiadványa. Szeged 1998.*

⁸ *Joseph von Hammer-Purgstall: Geschichte des Osmanischen Reiches. II. Pest 1828. 1.; Kritobülosz: II. Mehmed élete (Ford.: Szabó Károly). Budapest 1875. 117–118. Monumenta Hungariae Historica Scriptores XXVII.*

A szakirodalom megosztott abban a tekintetben, hogy az első szultáni inauguráció beiktató privilégiumlevél (*berát*) vagy szerződéslevél (*ahdnáme*) átadásával történt-e, annyi azonban nem vitás, hogy az új pátriárkán keresztül az ortodox vallást követő hívek az oszmán „*millet*” (nemzet) rendszerben élet és vagyonbiztonságban részesültek.⁹ Bár az eredeti okmány nem maradt fenn, de a későbbi pátriárkáknak adott berátókból rekonstruálható annak tartalma.¹⁰

Az ortodox közösség vezetőjének kinevező privilégiumlevele ellenére szükség volt az egyházi hierarchia felsőbb vezetőinek megerősítésére is. Halil İnalcık, aki a nem muzulmán közösségek portai viszonyát hangsúlyozottan nem területen kívülinek, hanem éppenséggel területen belülinek tartja, közöl egy korai, II. Mehmed vagy II. Bajezid idejében kibocsátott, egy név szerint nem ismert konstantinápolyi metropolitának szóló berátót, amelyben jogokat ad a fennhatósága alatti ortodox keresztény közösség papjai, szerzetesei felett, s a templomok, szőlők és egyéb tulajdonok birtokába helyezi, amelyeket az elődje is bírt. Ugyanakkor kiveszi a metropolitát minden fejadó, postai szolgálat és javítási munkálat alól. Egyidejűleg hasonlóan a vajdai, fejedelmi, káni berátókhoz, utasítja a szultán az alattvalókat, hogy fogadják el vezetőjüknek a kinevezett metropolitát.¹¹

A metropoliták mellett a zárt közösségek, a kolostorok szintén beráton keresztül kaptak privilégiumot. Témánk szempontjából nagyon jó példa a Sinai kolostor története. A nevezett Sinai kolostor példája azért érdekes, mert az intézmény saját levéltárában az egymás utáni muzulmán dinasztiák privilégiumainak egymást követő példányai többnyire eredetiben megtalálhatók.¹² Egy élő hagyomány szerint maga a próféta jelent meg a kolostorban, s ő kötötte az első megállapodást a közösség tagjaival, amelyet később a kalifák és szultánok rendre megerősítettek. I. Szulejmán idején alapos vizsgálat alá vették ezeket a jogokat, s az egyiptomi kádi, Oszmán egy terjedelmes leiratban törökül ismertette azokat a jogokat, amelyeket a muzulmánoknak a próféta hagyománya alapján biztosítani kell a szerzeteseknek. Külön figyelmet érdemel, hogy a vizsgálat után keletkezett okmány végig az oszmán szokások szerinti szerződéslevél-formát említi *ahdnáme-i mübarek* alakban, miközben az eredetiben megmaradt okmány ténylegesen berát volt.¹³

A mameluk szultánoktól kapott arab nyelvű privilégiumoktól, majd 1517-től I. Szelim Kairóban kiállított berátójától kezdve oszmán nyelvű oklevelek biztosították a szerzetesek jogait. A berátók szövegei szerint a szultán nem szól bele a hierarchiába, a célja elsősorban az, hogy a közösség megélhetését, az adományok gyűjtését, azok adó és vám nélküli eladását biztosítsa. Megállapítható, hogy bár a mameluk oklevelekből több elemet átvettek 1517-ben az oszmánok, mégsem a korábbi muszlim gyakorlatot követték, amikor írásba foglalták a jogokat, hanem az akkorra már megszilárdult oszmán kancelláriai gyakorlatot. Bár az első oszmán berátók elsősorban az akkor még széles körben elfogadott magánbirtokok (*mülk*) adományozására szolgáltak, az I. Szelim által kiállított adománylevél berát formája pontos előképe a későbbi, autonómiát (akár állami önrendelkezést is) biztosító okleveleknek.

Az Oszmán Birodalom nyugati, balkáni terjeszkedése újabb, nem ortodox közösség, a katolikusok megjelenését eredményezte. Régóta ismert, hogy az első, katolikus vallást érintő szultáni rendelet szintén II. Mehmedtől származik. A török állam az új szituációban is hasonló minták szerint járt el, mint korábban. A jugoszláv oszmanisztika a második világháború után kezdte publikálni azokat az adatokat, amelyek Bosznia elfoglalása után (1463) arra utalnak, hogy a katolikus szerzetesek élet- és vagyonbiztonságát egy *ahdnáméval* biztosította a szultán. A hagyomány szerint a milodraži mezőn

⁹ Michael Ursinus: Millet. Lexikon zur Geschichte Südosteuropas. Hrsg.: Edgard Hösch – Karl Nehring – Holm Sundhaussen. München 2004. 442–444.

¹⁰ Elizabeth Zachariadou: The Great Church in captivity 1453-1586. Ed. Michael Angold: Cambridge History of Christianity. Eastern Christianity. Cambridge 2006. 172

¹¹ Halil İnalcık: The Status of the Greek Orthodox Patriarch. Essays in Ottoman History. İstanbul 1998. 205–206.

¹² Hans Ernst: Die mamelukische Sultansurkunde des Sinai-Klosters. Wiesbaden 1960. Otto Harrassowitz – Klaus Schwarz: Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache. Freiburg im Breisgau 1970. Islamkundliche Untersuchungen. Band 7.

¹³ Başbakanlı Osmanlı Arşivi (İstanbul), İbnülemin Tasnifi, Maliyet ve imtiyazat nr. 3.

1463. május 28-án született meg ez a híres diploma. A fojnicai ferences kolostorban őrzött okmányról először 1930-ban Josip Matašović számolt be.¹⁴ A szakirodalom úgy véli, hogy a diploma nem maradt fenn eredetiben. Molnár Antal a délszláv szakirodalom alapján két lehetőséget említ a szöveg hagyományáról: Egy 16–17. századi másolatból, vagy inkább egy 1483. évi fermán szövegéből rekonstruálták az ahdnámét.¹⁵ Mint később látni fogjuk, a kérdés ennél bonyolultabb, a fojnicai ferences kolostorban őriznek egy okmányt, amely akár az eredeti szultáni szerződéslevel is lehetne. Alább erre a kérdésre részletesen kitérek.

Az ahdnámé szövegét Hazim Šabanović adta ki, s több munka is elemezte a tartalmát. A történészek egységes véleménye az, hogy az okmány szövege autentikus, bár magával az oklevéllel szemben vannak kétségek.¹⁶ Bosznia függetlenné válása után felértékelődött a dokumentum, amely egyrészt segítette elfogadhatóvá tenni a boszniaiak számára, hogy az állami önállóságukat megszüntető, de a mai vallási, kulturális identitásukat adó oszmán-török fennhatóság – az okmány szerint – humánus, felvilágosult volt. A török média is szokatlan nagy érdeklődést mutatott a téma iránt, s jelenleg csak az interneten legalább tíz helyen olvasható az okmány modern török fordítása, latin betűs átírata, de délszláv és német, valamint angol fordítása is.¹⁷ Arra a körülményre nem térek ki, hogy a különböző, politikailag motivált website-ok hogyan sulykolják a kevésbé tájékozott olvasóba, hogy a tárgyalt dokumentum az „emberi jogok” és a „vallásszabadság” első megnyilvánulása, mellyel az iszlám messze megelőzte a keresztény világot. Az okmány legújabbkori és magasra röppenő médiásikere akkor kezdődött, amikor Bosznia-Hercegovina külügyminisztere, Irfan Ljubijakić 1995 márciusában, két hónappal azelőtt, hogy a szerbek lelőtték a helikopterét útban Zágráb felé, Zenika városában egy külügyi tanácskozáson a török küldöttségnek átadta a „1463. május 28-án” keletkezett ahdnámé másolatát, amelyről azt állították, hogy a boszniai levéltárakból került elő.¹⁸ Néhány internetes hírportál egymástól másolva képet is mellékel az okmányról, amely ugyan nem volt olvasható ebben a felbontásban, arra mégis utalt, hogy az eredeti okmány is létezik (30. ábra)¹⁹.

¹⁴ Josip Matašović: Fojnička regesta. Srpska Kraljevska Akademija. Spomenik 67. Drugi razred 53 (1930) 59–432.

¹⁵ Molnár Antal: Katolikus Missziók a hódolt Magyarországon I. (1572–1647). Humanizmus és reformáció 26. Budapest 2002. 83, 208. jegyzet.

¹⁶ Hazim Šabanović: Turski dokumenti u Bosni iz druge polovine XV stoljeća. Istriskopravni zbornik Pravnog fakulteta Sarajevo. 1–2 (1949) 201–202.; Dominik Mandić: Autentičnost ahd-name Mehmeda II. B. H. franciscima. Radovi Hrvatskoga povijesnog instituta u Rimu III–IV (Skadaček zbornik) Rim 1971. 61–90; Vančo Boškov: Pitanje autentičnosti fojničke Ahd-name Mehmeda II iz 1463. godine. Godišnjak Društva istoročara Bosna i Hercegovina 28–30 (1977–1979) 87–105; Srećko M. Džaja: Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463–1804. München 1984. Südosteuropäische Arbeiten.

¹⁷ Fatih Sultan Mehmed'in ahitnamesi <http://www.uludagsozluk.com/disari/?b=fatih%20sultan%20mehmet%20in%20ahitnamesi&u=http://www.turkiyebuleni.net/15/text/t32.htm> (letöltés, 2009. 08. 17.); Treaty of 1463 between the Ottoman Sultan and the Christians of Bosnia 15 October 2007 <http://www.khilafah.com/index.php/the-khilafah/non-muslims/1995-treaty-of-1463-between-the-ottoman-sultan-and-the-christians-of-bosnia>.

¹⁸ „Bosna-Hersek'in Zenika şehrinde 1995 yılının Mart ayında, Dışişleri kapsamında yapılan görüşmelerde, Bosna-Hersek Dışişleri Bakanı İrfan Ljubijankić, Türk heyetine çok anlamlı bir armağan verdi. Bu armağan Fatih Sultan Mehmet Han'ın 1463 yılında Bosna'daki gayrimüslimler için yayınladığı 'Ahdname' nin bir kopyasıydı. 28 Mayıs 1463'te Milodraz ikametgahında yazıldığı kaydedilen ve aslı Bosna arşivlerinde bulunan ahdname, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve bu imparatorluğa yön veren padişahların hoşgörüsünün ve hükmü altında bulunan azınlıklara olan adaletinin bir göstergesiydi...” Türk İslam Tarihinden: Fatih Sultan Mehmet'in Bosna Belgesi. İlmî Araştırma Dergisi 14. sayı (Ağustos 2005) 35.

¹⁹ A képet és a mellékel tanulmányt a Gazi Hüsrev Könyvtár honlapjáról másoltam le. Haso Popara: Ahdnama Sultana Mehmede Fatiha http://www.ghbibl.com.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=80&Itemid=60 (letöltés, 2009. 08. 16.) A cikk az alábbiak szerint magyarázza az okmány keletkezését:

„Kada je, deset godina kasnije (1463), ovaj isti sultan Mehmed II osvojio Bosnu i pogubio posljednjeg bosanskog kralja Stjepana Tomaševića, predstavnik bosanskih franjevaca fra Andeo Zvizdović (umro 07. 05. 1498) izašao je 28. maja 1463. godine pred sultana Mehmeda II Fatiha na Milodraževu polje kod Fojnice, priznao ga za novog gospodara Bosne i zamolio da njegovim redovnicima da vjersku i imovinsku slobodu djelovanja.”

Az interneten kutatva sikerült egy olyan fényképet is találni, amely ha nem is minden olvasati problémát, de azok jórésztét segített megoldani (31. ábra).²⁰

Az okmánynak a boszniai külügyminiszter ajándékát követően több török nyelvű feldolgozása, latin betűs átírása, modern török fordítása jelent meg. Ezekre az a jellemző, hogy a szöveg értelmét ugyan nem veszélyeztetve, de azt eléggé pontatlanul adják vissza. Bár ezeket az átiratokat is megvizsgáltam, mivel azonban rendelkezem viszonylag olvasható fényképpel, a továbbiakban arra támaszkodom. Az elérhető szövegközlések az okmányra piros tintával felvezetett szavakat nem írták át, nem fordították le. Bár a viszonylag jól olvasható fényképen is homályos az *Invocatio*, úgy vélem, hogy az olvasata: Hüve l-mu'ın (Ő, a Segítő). Lentebb a következő négy sorban vörös tintával a következő olvasható: „*Merhüm ve mağfūr-leh Ebū l-fethi gāzī / sulṭān Mehmed hān rahmetu llāhu / ve-l-ğufṛān haẓretleriniñ hāṭṭ-i šerīfidür* [Az elhunyt és megboldogult hitharcos, a győzelem fia, Mehmed szultán öfelségének – legyen rajta Allah könyörlete és bocsánata – nemes keze írása.] Az okmány képeről biztosan nem lehet eldönteni, hogy eredeti vagy másolat, esetleg hamisítvány-e. Úgy vélem, hogy bizonyára vagy eredeti szöveg, vagy egy igen jó, az eredetivel egykorú másolat. Jelen esetben, a dokumentumot csak képen látva, inkább hiszek Hazim Šabanovićnak, aki az okmányt nem, csak annak szövegét tekintette eredetinek. Van egy pont, amely a fénykép alapján is gyanút kelthet: Az ötödik sor végén és a hatodik sor elején értelmetlenül kétszer áll a *yüce* (magas, hatalmas) jelző, a szultán attribútuma, amely tipikus másolási hibának tartható.²¹ Így természetesen érthető, hogy a hitelességét további okmányok szövegének bevonásával támasztották alá: Ismert egy 1483-ban II. Bajezid által kiállított berát, amelyben a boszniai beglerbégnek és kádinak címezve megerősíti az apja privilégiumát. Ugyanerről szól még egy 1498-ból származó fermán, s egy 1607-ben készült megerősítés I. Ahmed szultántól. Az utóbbiak szintén mind megtalálhatók a fojnici kolostor levéltárában.²²

Bár minden hivatkozásban pontos és teljes dátumot olvashatunk az okmány kiállításának idejére nézve, a Šabanović-féle fordítás utal arra, hogy az eredeti okmányon hiányos datálás olvasható: „*Napisano 28. maja u stanu Milodraž*”. Az eredeti szövegben a következő áll: „*Tahrīrān fī 28 Māyis*” [Íródott május 28-án.] Úgy tűnik, hogy az évet a történeti események logikája alapján egészítették ki, mivel Boszniát ténylegesen 1463-ban hódította meg II. Mehmed. Elég érthetetlennek tűnnek azon internetes forrásközlések, ahol egy konstruált dátumot illesztenek a szöveghez: „*Tahrīren fī 28 šehr-i Mayis Gurre-i Muharremü'l Harām sene 883*.” [Íródott május hó 28-án, vagyis 883 Muharrem elsején.]²³ A megadott dátum sehogy sem illeszkedik a tényekhez, 883 Muharrem hónap 1. 1478. április 4-ének felel meg.

Különös véletlen, hogy a Csongrád Megyei Levéltárban, Szeged városa titkos okmányai között egy újabb, teljesen ismeretlen példánya bukkant fel a boszniai ferencesek privilégiumlevelének. Egy másolatban fennmaradt szultáni parancs mellékleteként használták a szerzetesek jogaik igazolására. A nagyúri rendelet keresztény időszámítás szerint 1640. március 3–13 között keletkezett. Megtudjuk belőle, hogy a boszniai ferencesek egészen a szultáni dívánig eljutottak a kérelmükkel, amelyben arról panaszkodtak, hogy hiába van náluk II. Mehmed szultán ahdnáméja, a falusi muszlim tisztviselők, vajdák állandóan háborgatják őket, pénzt követelnek rajtuk. A szerzetesek azt kérték, hogy a korábbi privilégiumaikat erősítse meg a szultán. A fermán meglete mutatja, hogy a nagy előd rendeletét az

²⁰ The Oath (Ahdnama) of Sultan Mehmed II the Conqueror Mehmet the son of Murat-Khan Always victorious! <http://www.croatianhistory.net/etf/ahd.html>

²¹ „Original je, kako će se to iz objašnjenja koje dolazi iza teksta vidjeti, nastao nešto prije 1654. godine, jer je u međuvremenu od 1654. do 1669. nastao onaj primjerak ahdname za koji se drži da je original i koji se kao takav čuva u muzeju Franjevačkog samostana u Fojnici uokviren pod staklom. Taj primjerak, međutim, nije ništa više nego dosta neuspjela imitacija originala.” (Vidi: Hazim Šabanović: Turski dokumenti u Bosni iz druge polovine XV stoljeća, str. 200).

²² Popara: i. m.

²³ Fatih Sultan Mehmed'in ahitnamesi <http://www.uludagsozluk.com/disari/?b=fatih%20sultan%20mehmet%20in%20ahitnamesi&u=http://www.turkiyebulteni.net/15/text/t32.htm> (letöltés, 2009. 08. 17.)

utód, Ibrahim (1640–1648) idejében is elfogadták.²⁴ A szultáni rendeletet Ramazán bin Musztafa lippai kádi hitelesítette. Egy másik lippai kádi, akiről egyelőre a pecsétnyomójáról és a közjegyzői minőségében használt hitelesítő formulájáról csak azt tudjuk, hogy Mehmednek hívták, magát a boszniai ferenceseknek kiállított ahdnámét hitelesítette.

A szegedi ferenceseknek ténylegesen szükségük volt a diplomáciai segítségre. A görögök, havasalföldiek és szerbek metropolitája (hogyan pontosan ki, nem tudjuk, mert az okmányban nem nevezik meg) már 1619-ben azt követelte, hogy a valamikori Magyar Királyság területén élő katolikusok is a keleti egyháznak juttassák az egyházadót és más szolgáltatásokat. A belgrádi pasa dívánja 1619 áprilisában tárgyalta az ügyet, és a szultán nevében kibocsátott egy rendeletet, amelyen keresztül az ortodox metropolita követelését elutasította.²⁵ Mivel a döntés feltehetően nem érte el a megfelelő eredményt, a katolikus magyarok és sokákok egy kérelemlevelet küldtek a budai pasának, amelyben kifejtették, hogy a katolikus rítus más, mint az ortodox. Bár valamilyen módon az ortodox metropolita elérte, hogy a neki kiállított szultáni privilégiumlevélbe a nyugati egyház híveit is belefoglalták, de ez jogszerűtlen volt. A katolikusok mind a házassági adót, mind a templomadót és más szolgáltatásokat katolikus szerzeteseknek fizették, amelyet az ortodoxok jogszerűtlenül elvettek tőlük. A budai díván is megállapította, hogy a korábbi belgrádi beglerbég, Kádizáde Ali pasa és az ottani kádi, Habil Efendi, amikor az ügyet megvizsgálta, helyesen döntött, hogy a katolikus szolgáltatásokat kivette az ortodox egyházak kezéből. A vizsgálat közben más bizonyítékok mellett bemutatott a katolikusok egy szultáni szerződéslevelét, amely nagy valószínűséggel nem más, mint a boszniai ferencesek II. Mehmed szultántól kapott ahdnáméja, illetve annak hitelesített másolata, amely a szegedi ferencesek birtokában volt.²⁶

Az a tény, hogy a szegedi ferencesek levéltárában a közelben, Lippán hitelesített 15. századi szultáni privilégiumot őriztek, azt jelenti, hogy a rend a saját létének biztosítására a boszniai ferencesek a török hódítókkal szemben évszázadokkal korábban kialakított védőszárny alatt keresett menedéket.

Az alábbi mellékletben a boszniai szerzetesek Szegeden megőrzött példányát közlöm tudományos átirásban és magyar fordításban. A fojnicai példánnyal való összevetés több eltérést eredményezett, ezeket csak abban az esetben jelzem a szöveg kiadásában, ha az a tartalmat befolyásolja. A legnagyobb különbség a két okmány dátumában található meg, egyedül a szegedi példányon található teljes, muszlim és keresztény keverék dátum. Újabb vizsgálatot követel azonban az a tény, miszerint a szegedi példányon lévő arab évszám 863. május 18-nak felel meg (1459. május 28.). Nem tartható lehetetlennek, hogy az eredeti példányon tényleg nem volt év, csak nap és hónap, s a most feltárt esetben csupán a másoló tévedése, túlbuzgósága vezetett a dátum évvel való kiegészítéséhez. Ha ez így volt, akkor a másoló történeti ismeretei is hiányosak voltak, hiszen a 863/1459-es év nem Bosznia, hanem Szerbia leigázásának az ideje. Ha nem, akkor a most bemutatott szövegvariáns átgondolásra kell hogy késztesse a téma kutatóit az eddig feltételezett keletkezési időt érintően.

²⁴ Csongrád Megyei Levéltár, Szeged Város Titkos Levéltára. Törökkori iratok IVA. 1021a7. Nr. 30.; kiadása: *Szilágyi Sándor – Szilágyi Áron: Okmánytár a hódoltság történetéhez Magyarországon. Nagy-Körös, Czegléd, Dömsöd, Szeged, Halas levéltáraiból. Török-magyarokori történelmi emlékek. I. Osztály Okmánytár II. 318-319. Nr. LVI.*

²⁵ Szilágyi – Szilágyi, 1863. 299-300. Nr. XXI.

²⁶ Csongrád Megyei Levéltár, Szeged Város Titkos Levéltára. Törökkori iratok IVA. 1021a7. Nr. 30.

*

II. Mehmed szultáni szerződéslevele a boszniai ferences rendi barátoknak (32. ábra)

Csongrád Megyei Levéltár, Szeged Város Titkos Levéltára, Török kori iratok. IV. A. 1021.a.7.
Nr. 29.

Hüve

- 1 *Nišan-i šerīf-i ‘ālīšān-ī sultānī ve tuğrā-yi ġarrā-yi cihān-sitān-i ḡāqānī bi-l-‘avni r-rabbānī*
- 2 *ḡükmi oldur-ki*
- 3 *ben ki sultān Mehmed ḡānam cümle ‘avām u ḡavāša mā‘lūm ola ki iṣbu dārendegān-i fermān-i*
- 4 *ḡümāyūn Bosna ruḡbānlarna*
- 5 *mezīd-i ‘ināyetīm ḡuḡūra gelüb buyurdum-ki mezbūrlara ve keniselerine kimesne mānī‘ vü*
- 6 *mezāḡim olmayub iḡtiyāṣız*
- 7 *memleketiimde duralar ve qaṣub gidenlere daḡi emn u āmān ola ki gelüb bizüm ḡaṣṣa*
- 8 *memleketimüzde ḡauṣız sākin olub*
- 9 *keniselerinde mütemekkin olalar ve yüce ḡazretümden ve vezīrleriümden ve qullarımdan ve*
- 10 *re‘āyāmdan ve cümle memleketīm ḡalqından kimesne*
- 11 *mezbūrlara daḡl u ta‘arruṣ ḡdüb incitmeyeler kendülere ḡānlarına²⁷ māllarına ve keniselerine*
- 12 *yabandan*
- 13 *daḡi ḡaṣṣa memleketiime ādem getürürlerse kimesne mānī‘ olmayub incitmeye ‘ülüvv-i*
- 14 *‘ināyetiümden²⁸ yemūn-i muḡallaṣa ḡederin*
- 15 *ki yeri ve göki yaradan perverdigār ḡaqqıyṣūn ve yedi muṣḡaf ḡaqqıyṣūn ve ulu*
- 16 *peyḡamberlerimüz emri iṣūn ve yüz yigirmi*
- 17 *dört biṣ peyḡamber ḡaqqıyṣūn ve quṣanduḡum qılıṣ ḡaqqıṣūn bu yazılanlara ḡiṣ ferd muḡālīfet*
- 18 *ḡtmeye mādām-ki bunlar*
- 19 *benüm ḡidmetiime ve emriime muṣī‘ olalar taḡrīrān fī 18 māyis sene ṣeleṣ ve sittīn ve ṣemānī*
- 20 *mī‘e*

bī-yurt-i Milōdrāṣ

ṣibq aṣlihi al-‘ālā

dāma maḡḡūfen bi-l-ma‘ā

nemmegahu el-faqīr ileyhi te‘ālā

Mehmed el-qaṣī

bī-dāri l-ḡazāt Lipova

‘uḡīye ‘anh

Pecṣét: ba-rāh-i lütf-i ṣamed el-faqīr Mehmed

Ō (az Isten)

A nemes és magas rangú szultáni kézjegy és a tündöklő, világot hódító nagyúri tugra – részesüljön isteni támogatásban – parancsa a következő:

En, aki Mehmed szultán kán vagyok, minden szegénynek és gazdagnak a tudomására hozom, hogy a jelen fermán hordozói, a boszniai szerzetesek irányában nagyúri kegyelmem megnyilvánult, s azt parancsolom, hogy az említettetek és a templomaikat ne zavarja és akadályozza senki. Félelem nélkül tartózkodjanak a birodalmamban, s az elmenekültek, majd hazatérők számára is biztonságot és nyugalmat biztosítok. Térjenek vissza, s a saját birodalmunkban félelem nélkül nyugalomban legyenek és lakjanak a templomaikban. Magas fenségem, vezíreim, szolgálaim, és alattvalóim és az összes országom lakosai részéről egyetlen személy sem zavarhatja, bántalmazhatja és háborgathatja őket. Magukat, házaikat, tulajdonaikat és templomaikat, illetve ha idegenből hoznának valakit a

²⁷ A fojnica példányban és a feltehetően róla készült török átiratokban: *cānlarına* [elkeikre].

²⁸ A fojnica példányból hiányzik: *kimesne mānī‘ olmayub incitmeye ‘ülüvv-i ‘ināyetiümden*.

birodalmamba, azt sem háborgathatja senki. Fenséges kegyelmemből erős esküt teszek a földet és az eget teremtő Istenre, a Korán hét [példányára], a magas prófétánk parancsára, a 124 ezer prófétára, az oldalakra övezett kardra, hogy a megnevezettekkel szemben egyetlen személy sem tehet semmit addig, amíg engem szolgának és parancsomra hallgatnak. Íródott május 18-án a 863. (1459) évben a milodraži táborban.

*A [másolat] megegyezik teljesen, legyen tartósan megőrizve²⁹ azzal együtt,
Íródott a Magasságos Isten szegénye, Mehmed kádi által,
A hitharcosok házában, Lippán. Bocsáttassék meg neki.*

Pecsét: Útján az örök kegyelemnek, a szegény Mehmed.

PAPP SÁNDOR

SZTE Középkori és Kora Újkori Magyar Történeti Tanszék

KRE Kora Újkori Magyar és Egyetemes Történeti és Gazdaságtörténeti Tanszék

E-mail: papps@hist.u-szeged.hu

²⁹ Az eredetiben *letakarván, beborítván* áll.

PATAKI ELVIRA

**HENRY BRULARD TANULÓÉVEI
STENDHAL ÉS A LATIN AUCTOROK**

I.

„Mennyivel tudok többet a lóról, ha megtanították, hogy latinul *equus a neve*?” – fakad ki egy alkalommal a *Pármai kolostor* tanulmányaiban egyáltalán nem jeleskedő, ellenben remek lovas főhőse előtt annak (a *cheval* valós etimológiájával szemlátomást nemigen törődő) latintanára.¹ A nyelvtanulás megvetése (*mépris de l'étude des langues*) érthető olyasvalaki esetében, aki „*birodalmak bukását s a világ arculatát megváltoztató forradalmak eljöttét kutatja*” – vezeti be az előbbi mondatot az elbeszélő, mintegy felmentve tanárt és tanítványt egyaránt. A büszke del Dongók sarját származása, közelebbről zsarnoki apja kötelezi a latin kultúra főbb elemeinek megszerzésére, amely az arisztokratikus öntudat meghatározó tényezője, a monarchia és az egyház által képviselt törvényes rend alapja. Fabrice megismertetése a latinnal távolról sem valamiféle humanista műveltség, még kevésbé az annak révén ideális esetben kialakuló szellemi attitűd elsajátítását célozza. Magától értetődően szó sem lehet holmi „*régi történetírókról, akik folyvást csak a köztársaságról értekeznek*”², a tananyag a család latin nyelvű krónikája. A latin megkedveltetéséhez, vagy legalábbis érdemleges stúdiumkénti elfogadtatásához emellett megfelelő közvetítőre lett volna szükség, a fentebb idézett Blanès abbé viszont *megvetéssel kezelte oktatott tárgyát* s tudása, latin szövegismerete nem terjedt túl imakönyve valamint (egyházi) mivolta ismeretében meglehetősen gyanús, nevetséges kotyvaléknyelven íródott) asztrológiai füzetek oldalain.³ A minimális klasszikus műveltség *nolens volens* megszerzésére tett kísérlet az ifjú del Dongo esetén kevés sikerrel jár. Fabrice a börtönben s a száműzetésében kinnal döbben rá, hogy a lovaglason kívül semmihez sem ért a világon, „*nem tud még latinul sem*”.⁴ A regény kezdetén a felesleges tudás színonimájaként szereplő latin (sőt, a még inkább életidegen görög) ugyanakkor a történet előrehaladtával titkos információk, politikai üzenetek közlésének eszközeként kulcsfontosságúvá lesz Fabrice számára.⁵ Az életben maradása áraként magára vett, egykori eszméi feladásával egyenértékű papi méltóság ugyancsak kötelezi az egyház nyelvének gyakorlására. A regény legvégén, keretet adva ezáltal a szöveg latin vonulatának, a zavaros előélete és veszélyes nézetei miatt konfliktusoknak kitett főhős arculatának javítására szolgáló ügyes manőver eredményeként a gyermekkori *rudimentum*, a Valserra-genealógia fordítása is megjelenik neve alatt, benne az egyházi méltóságot viselő tisztes elődök védelmező arcképével (CP 410).

A latinnal bajlódó Fabrice modellje a regény szerzőjében, az önéletrajzi írásaiban a klasszikus tanulmányokról hasonló indignációval, olykor heves utálattal nyilatkozó Stendhalban (akkoriban Henri Beyle) keresendő. A kényszerű latintanulás okozta nyílt ellenszenv azonban csak egy aspektusa

¹ Chartreuse de Parme (az alábbiakban CP), Paris 1864, 18: *Que-je sais de plus sur un cheval... après qu'on m'a appris qu'en latin il s'appelle equus?*

² CP 14: *...son père exigea qu'on lui montrât le latin, non point d'après ces vieux auteurs qui parlent toujours de républiques.*

³ CP 17: *Il eut fallu que le curé lui-même sut cette langue, or elle était l'objet de ses mépris, ses connaissances en ce genre se bornaient à réciter, par cœur, les prières de son missal...*

⁴ CP 32, 111, 140.

⁵ Landriani érsek kompromittáló információt tartalmazó görög betűs soraira Fabrice latinul igyekszik válaszolni: *... en cherchant de construire de belles phrases bien longues, bien imitées de Cicéron*, CP 192. Görög betűs titkosírás szerepel az *Armanceben* is, vö. G. Kliebenstein: Stendhal face au grec. In: Stendhal à Cosmopolis. Stendhal et les langues. (Ed. M.-R. Corredor), Grenoble 2007. 25–59, kül. 48–50.

Stendhal antikvitással (s az azt közvetítő nyelvekkel) kapcsolatos attitűdjének. Eszméinek, stílusának, irodalommal és képzőművészettel kapcsolatos felfogásának egészét alapvetően meghatározza az ókori, azon belül is a latin kultúra; romantikus esztétikája a klasszikus hagyománnyal folytatott szüntelen diskurzuson alapul. A poliglott, önéletrajzi szövegeiben előszeretettel francia-olasz-angol keveréknnyelven fogalmazó, idegen hangzású álneveken publikáló,⁶ Stendhalt több tucatnyi különböző nemzetiségű fikatív alkotóból felépítő szerző személyiségrétegei között a művek tanúsága alapján jelentős latin *substratum* is található. Stílusának egyik újabb elemzője mondatai világosságát, egyértelműségét már nem az ihletet a *Code Napoléon*ban kereső szerző anekdotájával köti össze, hanem latin alapokra vezeti vissza, állítván, Stendhal olyan alkotó, aki alapvetően latin szöveget hoz létre, történetesen franciául (*écrire latin en français*).⁷ Prózája egy-egy fordulat erejéig gyakran vált latinra (vagy latin alapokon nyugvó makarónira).⁸ Az egyesek szerint a görög mitológia egyik központi történetét újraráró *Le Rouge et le Noir*⁹ fejezeteinek elmaradhatatlan, dramatikus funkciója is rendelkező mottói¹⁰ között az olaszul szereplő Machiavelli (I, IV), angolul idézett Byron, (I, VII; XVI) vagy a franciára fordított Schiller (I, XVIII) és Kant (II, 2) mellett szerepel például a szerző által Enniusnak tulajdonított *Cunctando restituit rem* is (I, V).¹¹ Egy másik, hibás latin etimológiára hivatkozó, ugyanakkor igen költői *épigraphe* (I, XV) első pillantásra Julien Sorel életútjának interpretációs kulcsaként is felfogható: „*Amour en latin faict amor, or donc provient d’amour la mort.*” A történet végkifejletét ismerő epikus szerző mintegy *vaticinatio ex eventu* utal hősének majdani tragikus sorsára (noha Sorel bukásának oka mindenekelőtt a társadalmi keretek áthágásában s nem a szenvedélyben keresendő).¹²

A nyelvi regiszter cseréje minden esetben törés nélkül, ösztönszerű, természetes gördülékenységgel megy végbe. A befogadói oldalon más a helyzet: a francia prózát megszakító idegen nyelvű paratextuális torlaszok, közöttük előkelő helyen a latin, megállásra készítetnek, s figyelmeztetesként ható jelenlétük nyilván a stendhali művészet exkluzivitásával, magának ideális közönséget (*lecteur bénévole*) teremtő törekvéssel magyarázhatók.¹³ A Brulard egy zenei metaforán alapuló metapoétikai kijelentése szerint „*un roman est comme un archet, la caisse du violon qui rend les sons c’est l’âme du lecteur*”. A rezonanciára képteleneket távolmaradásra intő jelzést (amely más megközelítésben, az önéletrajzi művekre szűkítve a vádlott által a bírákhoz, vagy a *confessor* által Istenhez intézett *captatio benevolentiae*ként is értelmezhető)¹⁴ Stendhal két változatban alkalmazza. Az ismertebb forma a Goldsmith regényéből s talán közvetetten Shakespeare *V. Henrik*jéből kölcsönzött *to*

⁶ Néhány ókori ill. keresztény irodalmi-vallási asszociációkat keltő *pseudonyme* (a Winckelmann révén ugyancsak antik vonatkozású Stendhal mellett): Dominique, Timoléon, Alexandre, Polybe Love-Puff, Anastas de Serpière, Sphinx. Bővebben l. Kliebenstein: 37.

⁷ Vö. Ph. Berthier – E. Bordas: Stendhal et le style. Actes du colloque tenu les 19-20 Mars 2004. Paris 2005. 58: *Il ne se permet jamais la plus petite amphibologie, il fait régner dans son discours un lucidus ordo souverain. C’est à l’incomparable diction de la tradition classique que songe Stendhal... face à ce qu’il ressent comme le misérable dégradation contemporaine.*

⁸ Az *in verba magistri, sine ictu, ad patres, nec non plus ultra, cum grando* (sic!) *dolore capitis* s. egyéb hasonló fordulatok listáját l. V. Del Litto kommentár nélküli gyűjtésében: Stendhal et l’Antiquité. Présence du latin: In: Stendhal 1783–1842. Cultures antique et médiévale. Études rassemblées de G. De Wulf Les Lettres Romaines, hors-série 1992 (a továbbiakban Stendhal 1783). 7–21.

⁹ M. Nerlich Juliet a feláldozott Dionysoszsal, Mme de Rênalt Démétérrel, Mathilde-ot Persephonével azonosítja, vö. *Le Rouge et le Noir* ou le Dieu qui revient. In: Stendhal 1783, 47–68.

¹⁰ A romantikus epika mániákus mottóhasználatáról, a hibásan, pontatlanul, keverten idézett, valós vagy fikatív szerzőktől származó citátumokról l. a Dictionnaire de Stendhal (sous la direction de Y. Ansel, Ph. Berthier et M. Nehrlich). Paris 2003 (a továbbiakban DSt) *Épigraphe* címszavát.

¹¹ Az idézet forrása nyelvtankönyvi Ciceró-mondat, vö. C. Liprandi: Deux notes sur le Rouge et le Noir. Stendhal Club 65 (1967) 37–42.

¹² Vö. P. Wahl Willis: Stendhal et l’école. In: Le Temps du Stendhal Club 1880-1920. Ed. Ph. Berthier, G. Rannaud, PU du Mirail, 1994. 159–170.

¹³ L. Wahl Willis: i. m. 170: *un bien symbolique qui sert à distinguer l’élite des lecteurs.*

¹⁴ Vö. A. Chantreau: La Vie de Henry Brulard ou le salut par l’autobiographie. In: Stendhal et les problèmes de l’autobiographie. Textes recueillis par V. Del Litto. Grenoble 1976 (a továbbiakban *Autobiographie*). 79–86.

the happy few, amelyet ott olvasni nem csupán a *Pármai kolostor*, a *Vörös és fekete* utolsó oldalán, hátravetett ajánlasként, de az *Itáliai festészet történetének* az ókori szépségeideálról szóló fejezete ajánlásában is. A nagyközönséget (*gros public, canaille*) deklaráltan kerülő szerző másik, az értő kiválasztottakra utaló jelzése latinul hangzik el: *intelligenti pauca*.

A nyelvek közötti szabad átjárás képességének, ezen belül is a latin szuverén használatának kibontakozásához azonban *per aspera* vezet az út, amint arról Stendhal talán legjelentősebb autobiografikus szövege, az Henri Beyle életét *Vie de Henry Brulard*¹⁵ címen feldolgozó, többnyire kronologikus rendet követő írásmű latinnal kapcsolatos, több fejezeten átívelő, újra meg újra előbukkanó szenvedéstörténete részletesen beszámol. A magát 1832-re datáló, valójában 1835–1836-ban keletkezett, természeténél fogva befejezetlen írás a majdani rendőrségi cenzorok munkáját segítve műfaji megjelölésként a *roman moral* illetve az *exalté dans tous les genres* meghatározást alkalmazza, ekképp jellemezve a különféle történetek és emlékfoszlányok térképvázlatokkal, alaprajzokkal váltakozó, lazán összefűzött sorozatát. A szöveg híres kezdőképe Rómában¹⁶ láttatja Stendhalt, aki a Janiculumról letekintve szemléli az antik város modern épületekkel elegyes romjait, s akit *akarata ellenére* megrohannak ifjúkori Livius-élményei.¹⁷ Az archeológiai metafora szimbolikusságát régóta hangoztatja a kutatás: az ötvenkét éves író saját életének, szellemi identitásának egymásra rakódott rétegeit szemléli Róma évszázados *monumentumaiban*; a rommező, a ledől oszlopok, a töredékek megannyi személyes lelet a múltból, amelyeknek megóvásához és rekonstruálásához a szerző (és az olvasó) régészeti kompetenciája szükséges.¹⁸ A francia prózába illesztett, lapközépen elhelyezett latin idézetek *inscriptio* jellegű, epigrafikus hatást keltő prezentálása ugyancsak a szöveg emlékmű jellegét erősíti.¹⁹ A szemlélődő pozicionálása ezen túl esetleg egyéb antik reminiscenciákat is idézhet, így a seregére Abydos szirtjéről lepillantó, síró Xerxés alakját. A magaslatról való széttekintés, amely a hérodotosi, hatalma csúcsára érkező, a világ mulandóságán elmélkedő, félisteni uralkodóval²⁰ szemben Beyle esetén egy XIX. századi egyéniség alkotói kiteljesedését, megállapodottságát, illetve életének végső szakaszához érkezését jelenti, tradicionális képi megjelenítése az összegzésnek. Az antikvitás még látható vizuális töredékeivel és az egykori egész visszarendezésének lehetőségével a szöveg meghatározó szervezőerejévé lép elő; ami pedig az emlékeket magukat illeti, azok között meghatározó gyakorisággal szerepel a klasszikus örökség verbális hagyatéka s az azt őrző nyelv elsajátításának története.

II.

¹⁵ A keresztnév angolos írásmódot mutat, a *Brulard* alak (*brûler* 'égetni' + *ard*, durvaságot, bűnösséget is kifejező pejoratív képző, így minősíti pl. Julien Sorelt apja *lisard*nak, miközben kiveri kezéből a könyvet) esetleg a maga mögött mindent felégető, az írás aktusa révén a tárgyat, jelen esetben önmagát megsemmisítő alkotói gesztusra utalhat. A tűzvész mint *spectaculum* visszatérő motívum a Moszkva égését átélő Stendhálnál, amelyet de Wulf Liviusra vezet vissza (*G. de Wulf*: Faut-il brûler Tite-Live? In: Stendhal 1783, 37–47). Az *Histoire de la peinture en Italie* (a továbbiakban *HP*) XC. fejezete a tűzvézsek kapcsán ugyanakkor az *Aeneis* II. könyvére utal.

¹⁶ A kézirat szerzői jegyzetében ez szerepel (HB 5^a): *Moi H. B. j'écris ce que suit à Mero...* A Stendhal kreálta *verlan* kódszerűségével (Mero = Roma) a Róma épségét biztosító titkos névvel kapcsolatos ókori hagyományt is idézheti. A művet az alábbi kiadásban idézem: *La Vie de Henry Brulard* (a továbbiakban *HB*), texte établi par H. Martineau. Paris 1961.

¹⁷ *HB 6*: *Ce lieu est unique au monde, me disais-je en revant, et la Rome ancienne malgré moi l'emportait sur la moderne, tous les souvenirs de Tite-Live me revenaient en foule.*

¹⁸ Vö. M. Crouzet: ...le Belvédère locale de Janicule devient Belvédère biographique (Stendhal et l'italianité. Paris 1982. 304); G. Rannaud: Le paysage roman, figure de sensation, sorte de bilan global du Moi à travers sa propre culture, à travers tous ces éléments ... qui sont finalement le Moi culturel de Stendhal (Le Moi et ses Figures. In: *Autobiographie* 93–103. 101). A rommező-metaforát I. B. Didier: L'antiquité classique dans la Vie de Henry Brulard. Vers un esthétisme de l'inscription et de la ruine. In: Stendhal 1783, 76–77, I. főként 66–67.

¹⁹ Vö. Didier: i. m. 75.

²⁰ Vö. Hdt. 7, 44. Stendhal visszatérő képe a Szent Ilona szirtjeiről letekintő Napóleon, vö. Du romantisme dans les arts. Textes réunis et présentés par J. Starzynski. Paris 1966 (a továbbiakban *Romantisme*). 141, 152.

A jó módú, művelt polgárcsalád²¹ – a felvilágosult, az *Encyclopédie*-t forgató szabadkőműves ügyvéd apa, Chérubin Beyle, az olasz származású,²² Dantét eredetiben olvasó, festegető anya, Henriette Gagnon, s mindenekelőtt utóbbi édesapja, a Grenoble szellemi életében meghatározó szerepet játszó, nagyszerű szónok és kitűnő társalgó, klasszikus műveltségű orvos, Henri Gagnon²³ – meghatározó Stendhal számára. A kis Henri gyermekkorra, legalábbis a korai gyászokkal érkező eszmélés pillanatától, e látszólag ideális szellemi környezetben az érzelmi nélkülözés jegyében telik. Az egyházzal és a *grenoblois*-val²⁴ együtt a hipokrizist megtestesítő²⁵ Chérubin Beyle anyagi nevét meghazudtolóan rideg fiával, csakúgy, mint a ház másik égi lénye, anyai nagynénje, a vénkisasszony Séraphie. A *Brulard* lapjain hiába keresni a gyermekkor idillikus elemeit: játékról, barátságról, naiv örömről, a világ szabad felfedezéséről szó sincs a gyakorlatilag elzártan nevelt, anyjával együtt a biztonságot s a világba vetett bizalmat elvesztő kisfiú esetén. Henri a rettenetes Séraphie kíséretében tett kötelező sétákat túl nem léphet ki a házból, nem rendelkezik idejével és gondolataival, testvérein kívül más gyerekek társaságát nem keresheti. Egyetlen pörgettyűjéhez is csak (talán a vergiliusi jelenetre²⁶ emlékező) nagyapja hozzájárulása révén jut; s oly sok egyéb ártalmatlan időtöltéshez hasonlóan még a zenét, az éneket is eltöltik tőle, amint panasolja később Mozart, Rossini és Cimarosa feltétlen híve.²⁷

A gyermekkor Stendhal számára alapvetően a rabság, a megfosztottság, a kényszer ideje, s a visszaemlékezésekben mindezen priváció jelzésére az idegen kultúra, az alighogy tapasztalni kezdett világot újra érthetlenségbe burkoló latin szolgál. A franciával (amely inkább apa- mintsem anyanyelv az anyai ágon olasz származását mindvégig hangoztató, magát olasz sírfelirat alá temettető Stendhal szemében),²⁸ annak szóbeli hagyományával s írott változatával való találkozásáról nincs adat. A gyermeki ősszállapotból (amely Henri esetén távolról sem tekinthető aranykornak) kivezető írásbeliség megjelenése a latinnal fonódik össze, s ez tekinthető akár jelképesnek is, az egyéni fejlődéstörténet az európai civilizációval alkot párhuzamot.²⁹ A hétéves, nevét az egész életére jellemző önidentifikációs célzatú grafomániával minden szabad falfelületre, papírra, ruhára, deszkára feljegyző kisfiút nagyapja annak *signói* láttán ünnepélyes szavakkal minősíti *méltónak* latin tanulmányai megkezdésére, 1790-ben.³⁰

A latin, már maga szó is rettegést idéz elő a gyereknél, még inkább a hórihorgas, sápadt, hegyes végű sétatotra támaszkodó tanár, M. Joubert, az első latinkönyv pedig kínzóeszközként (*instrument de dommage*) jelenik meg évtizedekkel később is, a *Brulard* lapjain.³¹ A latin gyötrelem Henri számára³² az eddigieknél sokkal tragikusabb okból is: a tanulmányok megkezdésének ideje egybeesik az imádott anya, Henriette Gagnon halálával, akinek távoztával, így a felnőtt Stendhal, a gyermek elvadul, konok lesz és kezelhetetlen (*ad absurdum* az emeletről késeket hullat a járókelőkre), és aki a zsarnokai által

²¹ Vö. M. Crouzet: Stendhal ou Monsieur lui-même, Paris 1999. 21–22.

²² A családi legenda szerint egy gyilkosságot elkövető itáliai ős menekül francia földre. Az idegenség képi megjelenítésére Stendhal a Gagnon-ház kertjében nyaranta megjelenő, ládákba ültetett narancsfákat idézi (HB 71), amelyek tekinthetők a goethei Itália utáni nosztalgia emblemikus citromjai megfelelőinek. A narancsmotívumról l. G. Pascal: Stendhal: la naissance d' "Henry Brulard" ou à la recherche du "moi" perdu. Études Littéraires 17 (1984) 283–309. 287. 23. jz.

²³ Docteur Gagnon portréját l. Crouzet: i. m. 21–22.

²⁴ Az illetlen szójátékon alapuló *homo cularensis* minősítés a szüklátókörrőség, a kicsinyesség, a család szinonimája Stendhalnál. Cularo Gratianopolis (a majdani Grenoble) római hódítás előtti neve.

²⁵ Vö. Chantreau: i. m. 80–81.

²⁶ Vö. Aen. 7, 378–383.

²⁷ Vö. Crouzet: i. m. 26. További részletekért l. a DSt 'Enfance' és 'Musique' szócikkét.

²⁸ A. B. Milanese. Visse, scrisse, amò. Vö. V. Del Litto: Les bibliothèques de Stendhal. Paris 2001. 86.

²⁹ Vö. S. Serodes: Les manuscrits autobiographiques de Stendhal. Genève 1993. 154.

³⁰ HB 28: Puisque tu écris si bien, me dit-il, tu es digne de commencer le latin. Vö. HB 97.

³¹ HB 28: Ce mot m'inspirait une sorte de terreur, et un pédant affreux par la forme, M. Joubert, grand, pâle, maigre s'appuyant sur un épineau vint me montrer, m'enseigner mura, la mère. Nous allames acheter un rudiment... Je ne soupçonnais guère alors quel instrument de dommage on m'achetait là.

³² L. DSt s. v. latin: symbole de tout ce qui dans le monde est laid et coercitif... entreprise de crétinisation.

diktált arisztokratikus-vallásos nevelés foglyaként nem nevet többé.³³ A latin a gyerek számára a halál, a halottak nyelve, állítja joggal B. Didier,³⁴ bár lehetne akár az örökkévalóságé is, noha kétséges, hogy a tizenkét évesen már Voltaire-t olvasó (s ezt később olyannyira bánó) Henry hisz-e a halálon túli találkozás vigaszában.

A *Brulard* önéletrajzi fikciójának első fázisa, az anya iránt érzett feltétlen szenzuális vonzalom jellemezte (emiatt a pszichoanalitikus elemzések számára kulcsfontosságú) kisgyermekkor Henriette halálával véget ér. Az ezután következő rész leginkább *Erziehungsroman*nak tekinthető, amelynek az 1790–1797 közötti időszakot feldolgozó, nem lineáris, folyamatosan megszakított narrációjú, a latin zsarnoksága alatt álló egységét a tanárok és a tananyag változása tagolja. A zsarnokság központi motívuma a gyermekévek leírásának, s közvetlen párhuzamba állítható a tényleges történelmi korszak politikai ideológiájával. A magántanulót terrorizáló klasszikus nyelv rémuralma a ház falain kívül, a *res publica* külsőségeit magára öltő, emberéleteket kioltó Terrorban folytatódik. A kisfiú több alkalommal szemtanúja a tyrannust elűző forradalom s a jakobinus diktatúra véres eseményeinek.³⁵ A felnőttek kortárs törtéensékekkel kapcsolatos reflexiói Henri számára revitalizálják az ókori történelemet. A Terror idejének egyik, a Gagnon-ház ablakai alatt zajló utcai tüntetése során egy félkegyelmű, cipőjével hadonászó öregasszony néz farkasszemet egy regiment katonával. Aznap este Henri Gagnon Pyrrhus haláláról mesél unokájának.³⁶ 1794. jún. 26-án a fiú a szalon ablaka mellett *nagy élvezettel* épp Vergiliust vagy Ovidiust fordít (a latintanulás miniatűr történelmében már túl jutott ekkorra a terroron), amikor az összesereglett tömeg morajlására lesz figyelmes: a place Grenette-en két papot végeznek ki.³⁷

Ami a *rudimenta* korszakát illeti, az oktatás alapja a napi ötórányi lecke, rettenetes *praeceptorok* felügyelete alatt. A szörnyű Joubert (*pédant à la figure terrible*), akinek a nyelvtant magoltató ostobasága ellen Henri az értelem nevében tiltakozik, 1792-ben elhunyt (miután végrendeletében tanítványára hagyta a lapos (*plat*) Curtius Rufus Alexandros-életrajzáának második kötetét).³⁸ Ezután következett a gyermekkor legfeketébb időszaka, a *tyrannie de l'abbé Raillanne*. Az atya, e fekete gonosztevő (*scélérat noir*), a logika esküdt ellensége (*ennemi juré de la logique*), akinek lelke tökéletesen híján van minden emberiségnek (*parfaitement dégarée de tout sentiment d'humanité*) Chérubinnal *karöltve megmérgezte egész gyerekkorát*.³⁹ Valamelyes enyhülés a harmadik tanító, M. Durand megjelenésével tapasztalható, aki (Fabrice del Dongo mesteréhez hasonlóan) a húsz éve tanított, bemagolt tankönyvi mondatokon túl egy szót sem tudott latinul (ezen aztán nem is veszték össze tanítványával). A mester fel sem fogta a kérdéseket, amelyeket a Horatius-rajongó nagyapa intézett hozzá egy-egy nehezebb, a kommentárban mellőzött szöveghellyel kapcsolatban, de legalább udvarias volt, s elődeivel ellentétben sohasem piszkos.⁴⁰ (E sok szörnyűség közepette a vidámság ritka pillanatai kötődnek e kommentárhoz, amelyet a mókás nevű Jean Bond – a kisfiú változatában *jambon* – jegyez). A felnőtt Stendhal következetes filológusundorának, a tárgyához mit sem értő, száналmas,

³³ HB 83: *Qu'on daigne réfléchir que depuis la mort de ma pauvre mère je n'ai pas ri, j'étais victime de l'éducation aristocratique et religieuse la plus suivie. Mes tyrans ne s'étaient pas démentis un moment.*

³⁴ Vö. Didier: i. m. 75.

³⁵ Vö. Chantreau: i. m. 82.

³⁶ HB 52. N. B. A (bizonyára szándékosan) a szövegben felejtett szerzői jegyzetben Stendhal hezitál e „tudálékos toldalék” (*queu savante*) szükségességével kapcsolatban.

³⁷ HB 152: *Je travaillais sur une petite table... je traduisais avec plaisir Virgile ou les Métamorphoses d'Ovide quand un sombre murmure d'un peuple immense, rassemblé sur la place Grenette, m'apprit qu'on venait guillotiner deux prêtres.* N. B. A történet másik, 1804-es verziójában Stendhal határozottan a *Bucolica* fordításáról beszél Durand vezetése alatt, s a kivégzést kísérő örömkíáltásokról (*les cris de joie de leur mort*).

³⁸ HB 67.

³⁹ HB 81–82; DSt s. v. Raillane. A katolikus szertartás szépségét, az egyház tudományos szerepét (l. a Fabrice és Julien mentoraiként szerepeltetett tisztességes papokat) Stendhal olykor méltatja, vö. DSt s.v. Prêtres.

⁴⁰ HB 94: *A la vérité il ne savait pas un mot en latin, mais ni moi non plus, et cela n'était pas fait pour nous brouiller... il savait par cœur les auteurs qu'il expliquait depuis vingt ans, mais mon grand-père ayant essayé une ou deux fois de le consulter sur quelque difficulté de son Horace non expliquée par Jean Bond (ce mot faisait mon bonheur, au milieu de tant ennui quel plaisir de pouvoir rire de J a m b o n). M. Durand ne comprenait pas même ce qui faisait l'objet de la discussion.* H. Gagnon Horatius-kultuszáról: HB 26–27, 87, 92.

érzelmi analfabéta *pédant* több esetben kíméletlen gúnnyal megjelenített alakjának⁴¹ forrása e gyermekkori, nem kívánt találkozásokban keresendő. „Az ókori görögök itt vannak közöttünk – állítja Stendhal –, csak épp nem a könyvtárak homályos zugaiban poros kéziratok fölé hajló filológusok között kell keresni őket, hanem Amerika erdeiben.”⁴²

A tananyag az első időkben egy XVII. századi jezsuita kézikönyvén alapul, élén a Brulard által több alkalommal idézett épületes vereséttel: *Musca in lacte naufraga*.⁴³ A tej édes fehérségének s a fekete légy szomorú végének kontrasztjára épülő mű a *declinatio*ok gyakorlását segítő példamondatok gerincéül szolgált: a tanulóknak a *Gradus ad Parnassum* alapján megfelelő jelzőt kellett keresnie a légyhez, a tejhez, vagy időhatározóval bővíteni a mondatot.⁴⁴ A feladat lapossága s a koszos könyv egyformán undort váltott ki a gyerekből, aki helyett (korrepetálás ürügyén) rendszeresen nagyapja írta meg a leckét. E bevezetést követték a J. Heuzet (1660–1728) összeállította *Selectae e profanis scriptoribus historiae* keresztény értékrenddel harmonizáló erkölcsi elbeszélései és maximái, amelyek közül Stendhal több alkalommal idézi pl. Androkles és az oroszán gelliusi történetét.⁴⁵

III.

Az érdektelen s bárgyú leckék, a visszaszűrő, tudás híján tekintéllyel sem rendelkező házitanítók egyeduralmának lazulása Gagnon nagyapának köszönhető, aki megelégedve a *rudiment*át az auctorok olvasása felé tereli unokáját, s akinek közbelépése nélkül – véli Stendhal – *kiváló jezsuita* (l. a remek latinista Sorelnak szánt pályát) vagy *szoknyabolond, részeges katona* lett volna belőle (HB 92). Henri Gagnon, mint elhangzott, a családi hagyománynak megfelelően Horatiust forgat,⁴⁶ Hippokratés apokrif leveleit olvassa latinul (noha tud valamiscskét görögül is),⁴⁷ méltatja Montesquieu-nek a rómaiak nagyságáról írott munkáját (amelyet unokája kevéssé képes értékelni, a történelmi események ismeretének hiányában).⁴⁸ Megvetvén a kortárs irodalom *mérgező* hatású szélhámosait, közvetíti a fiú felé a görög dráma iránti kultikus tiszteletét.⁴⁹ (E kijelentés kritikával kezelendő. Nagyapja nem olvasta eredetiben a tragikusokat, mint ahogy a Sophoklésre, Aischylosra a szakavatott műértő attitűdjével hivatkozó Stendhal is valószínűleg csupán P. Brumoy 1730-ban megjelent *Théâtre des Grecs* című munkájából ismeri a darabok legtöbbjét. Ugyanakkor 1803–1804-ben a legnagyobb francia íróvá

⁴¹ Vö. HP CXI: A katedrákon ágáló kis professzorkák halálra rémülnének, ha a trójai háború Achilleusa megjelennék előttük... A filológusszatírról bővebben l. Kliebenstein: i. m. 28.

⁴² HP LXX.

⁴³ Pierre-Juste Sautel *Lusus poetici allegorici* című, 1656-ban megjelent gyűjteményéről van szó, vö. HB 435–230. jz.

⁴⁴ HB 118: *Ce volume contenait le poème d'un jésuite sur une mouche qui se noie dans une jatte de lait. Tout l'esprit était fondé sur l'antithèse produite par la blancheur du lait et la noirceur du corps de la mouche, la douceur qu'elle cherchait dans le lait et l'amertume de la mort. On me dictait ces vers en supprimant les épithètes, par exemple: Musca (épith.) duxerit (ép). multos (synonyme). J'ouvrais le Gradus ad Parnassum, je lisais toutes les épithètes de la mouche: volucris, acris, nigra, et je choississais, pour faire la mesure de mes hexamètres et de mes pentamètres, nigra, par exemple pour musca, felices, pour annos. La saleté du livre et la platitude des idées me donnerent un tel dégoût que régulièrement tous les jours, vers les deux heures, c'était mon grand-père qui faisait mes vers ayant l'air de m'aider. L. még HB 362. A korszak latin metodikájáról általában l. A. Léonard: Les aspects de la didactique du Latin au XIX^e siècle en France et échos de sa réception par les élèves. IJCT 3 (1997) 308–325.*

⁴⁵ *Selectae LXXVII*, vö. Mémoires d'un touriste. Paris 1854. 66 (Androkles az autuni Saint-Lazaire tympanonján).

⁴⁶ A közeli rokon és majdani párizsi párfogó, Pierre Daru Horatius-fordítása 1804–1805-ben látott napvilágot.

⁴⁷ HB 26–27. *Mon grand-père adorait la correspondance apocryphe d'Hippocrate, qu'il lisait en latin (quoique il sût un peu de grec). Vö. HB 87: Par ce contact continu mon grand-père me communiqua sa vénération pour les lettres. Horace et Hippocrate étaient bien d'autres hommes à mes yeux que Romulus, Alexandre et Numa.*

⁴⁸ HB 185.

⁴⁹ HB 92: *...mon excellent grand-père qui à son insu me communiqua son culte pour Horace, Sophocle, Euripide et la littérature élégante. Par bonheur il méprisait tous les plats écrivains ses contemporains...*

válás⁵⁰ motiválta lázas tanulás, ismeretpótlás és jelentős mértékben az antik auctorokon alapuló, programszerű ízlésformálás évei alatt Stendhal olvassa az *Oidipust*, amelyből operát szádékozik írni, valamint az *Alkéstist*, amelyet csaknem tökéletesnek [*parfait à peu près*] minősít).⁵¹

Itt jegyzendő meg, hogy a görög, talán a megfelelő oktató hiánya miatt, nem szerepel Henri tanrendjében. Hellas nyelve egyrészt a vágyott szép ismeretlen, másrészt nyugtalanító, fenyegető kód marad számára mindvégig (amelyet ugyanakkor nálánál képzetesebb hőseivel olykor titkosírásként alkalmaztat).⁵² E hiányt Stendhal élete végéig sajnálattal konstatálja, s egyes szellemi fellángolásai idején nagy hévvel igyekszik pótolni az elmaradt leckeiket, amint azt a felnőttkori kéziratok margóit díszítő görög ábécék, ragozási táblázatok tanúsítják.⁵³ A *Brulard* egy megjegyzésében az elmulasztott élmény ugyanezen érzete nyer kifejezést pl. Dionysios Halikarnasseus kapcsán, akinek műveit az író később megszerzi s bizonyára forgatja is.⁵⁴ A görög szerző neve annak a család által ajándékba kapott, gipszöntvények formázására alkalmas játékműhelynek a kapcsán bukkan fel, amelynek segítségével az érdeklődő a római császárok medallionjait készíthette el s rendezhette tetszetős galériába. A felnőtt író felismeri a játékokban rejlő didaktikai lehetőséget, s sajnálkozik az ókortörténet oktatását a megfelelő szövegek (Suetonius, Dionysios) társításával személyes élménnyé alakítani képes lehetőség elszalasztása felett.⁵⁵ A kis *atelier*-t Henri teljesen kisajátítja, s kulcsra zárva anyja mások által nem látogatott hajdani öltözőszobájába rejt, a régmúlt és a friss fájdalom valamiféle közös mauzóleumát hozva létre ezáltal.⁵⁶ A másik görög szerző, akinek neve utalásszerűen ugyancsak felbukkan a *Henry Brulard* lapjain, Homéros. A család egy ismerős briançonival ápolt, e *bizalmasan és barbár korban oly ritka vendégaratói kapcsolata* említésekor esik szó róla.⁵⁷ Az epika megteremtője később Stendhal személyes ügyévé válik, amikor 1801-ben, immáron az *École Centrale* matematikában feltűnően tehetséges diákjaként a P. J. Bitaubé fordította Homérost kapja év végi jutalmul. E fordítás elejének másolata olvasható majd egy 1803-as kéziraton, s első olaszországi útja során Pénelopéáról készül homérosi ihletésű tragédiát írni,⁵⁸ Homéros és Vergilius esztétikai primátusának a klasszicizmus *contra* romantika vitában megkerülhetetlen kérdése pedig élete végéig foglalkoztatja.

Visszatérve a latinhoz: Henri Gagnon személyének hitelessége, nyitottsága képes életet vinni a klasszikus stúdiumokba: a rózsák locsolása közben a nagyapa Linnéről és Pliniusról beszél, *avec plaisir*.⁵⁹ A hagyományos tananyagban nem szereplő *Naturalis Historia* hamarosan a fiú titkos olvasmányainak egyikévé lép elő (amelyben a kiskamasz leginkább a *femme* természetrajzát lapozza fel).⁶⁰ Gagnon emellett, unokája teljes meglegedésére, hajlamos a *pedánsok* kigúnyolására (*HB* 159), s a latin dominanciáján túl ráirányítja Henri figyelmét az ókor egyéb kultúráira is: megmutatja neki a Városi Könyvtár által az ő kezdeményezésére vásárolt múmiát, elolvastatja s megvitatja unokájával Terrasson abbé *Séthos* című, egyiptomi tárgyú regényét⁶¹ csakúgy, mint Fénélon *Télémaque*-ját.

⁵⁰ Vö. Romantisme 41–42 (= *Pensées*, 3. 08. 1804): *Quel est mon but? D'acquérir la réputation du plus grand poète français... Pour elle savoir le grec, le latin, l'italien, l'anglais... former mon goût sur Sophocle, Euripide, Homère, Virgile, Sénèque, Alfieri, Shakespeare, Corneille et Racine.*

⁵¹ Vö. V. *Del Litto*: La vie intellectuelle de Stendhal, Genèse et évolution de ses idées 1802–1821. Paris 1962. 79, 80, 83, 286. jz; 313, 189. jz.

⁵² L. 5. jz. Stendhalnak a görögséghez fűződő viszonyáról l. *Kliebenstein* nagyszerű tanulmányát.

⁵³ *Del Litto* 1962: i. m. 79, 267. jz.

⁵⁴ L. a *Del Litto*-féle könyvtárjegyzékeket (*Del Litto* 2001: 194, 200, 207, 212).

⁵⁵ *HB* 184.

⁵⁶ Vö. *Didier*: i. m. 75.

⁵⁷ Vö. *HB* 40.

⁵⁸ Vö. *Del Litto* 1962: i. m. 80, 270. jz; 96–97.

⁵⁹ *HB* 158.

⁶⁰ *HB* 159. *Del Litto* (1962) nem tesz említést Pliniusról.

⁶¹ Vö. *HB*. 155. Terrasson műve (*Séthos, histoire des monuments de l'Ancienne Égypte*) 1731-ben jelent meg. – Grenoble-tól csak néhány kilométerre, a mai Vif területén áll J.-F. Champollion (1790–1832) szülőháza. Mikor 1797-ben a matematika révén Stendhal végre nyilvános iskolába kerülhet, ugyanazt az intézményt látogatja, mint az egyiptológia nálánál valamivel fiatalabb megalapítója. H. Gagnon egyiptomániájáról l. G. *Durand*: Stendhal et l'Égypte. In: Stendhal et les problèmes... 133–140.

Henri ez idő tájt fedezi fel az olvasást, amely minden szenvedés ellenszerének bizonyul, s amelynek gyönyörűségét fokozza tiltott mivolta: a fiú többnyire apja könyvszekrényéből lopkod köteteket, amelyeket azután zárt ajtó mögött olvas. A *Nouvelle Héloïse*, a *Félicia* a boldogság ismeretlen tartományába vezetik, a *Don Quijote halálra nevettei*.⁶² Fellapozza emellett a bizarr fametszetekkel díszített Dantét, az *Encyclopédie* kötetait is. A modern szerzőkön túl felkelti érdeklődését Lukianos,⁶³ mégpedig a Perrot d'Ablancourt-féle, szalonképessé finomított változatban (*les belles infidèles*); a nagyszerű Elzéviros-kötetektől viszont sajnálatára nem ért semmit, hiába tudja betéve a *Selectae e profanist*.⁶⁴

Ugyanekkor jelentős változás tapasztalható a kötelező klasszikusok megítélésében is: az órai auktorok egy része lassacskán megszűnik a kínok pusztá forrásának lenni. 1794-ben Durand az erkölcsösöz Séraphie minden tiltakozása ellenére nagyapai jóváhagyással a *Metamorphose*-st kezdi magy  razni tanítványának. Az *  testamentum* gyászos szörnyűségei (*des horreurs sombres*) helyett Pyramus   s Thisb   szerelmét, Daphn   átváltozását olvasva Henriben gyanú ébred a latintud  s esetleges kellemes következményeit illetőleg.⁶⁵ Az egyebütt nemigen idézett Ovidius⁶⁶ mellett ugyancsak a kedvelhet   latin olvasmányok között szerepel (a későbbiekben *jeles sz  l  h  mosnak* titulált) Sallustius is a *Bellum Jugurthinum*, amelynek olvasása kapcsán a *Brulard* latinnal kapcsolatol  s élményei között el  sk  nt bukkan fel a *liberté* fogalma.⁶⁷ Tacitus *Agricol  j  nak* megjelenése szintén figyelemre méltó e kontextusban. A *Vörös és fekete* szerzője, akit szabads  geszm  nye és zsarnokelleness  ge miatt a XX. századi Tacitus-filológia az ókori történetíró egyenes   gi les  z  rm  zottj  nak tart,⁶⁸ a *Vita Agricolae*-vel kapcsolatban ismét azt állítja, ez volt az el  s   pillanat életében, amikor latinul íródott m   öröm forrásává v  lt számára.⁶⁹ Ezen alkotások a *pog  ny  s  g*, a *gyönyör*   s a *szabadság* megtestes  t  k  nt mintegy ellenszer  l szolgálnak a ház bigott atmoszférájával szemben.⁷⁰

A szem  lyis  gf  rm  l  d  s egy újabb f  z  s  ban ismét kiemelkedő szerepe lesz a latin kultúrának: a római történelem egy  n  s  geir  l olvasva Henri Cato Uticensis s a többi h  s híve lesz (HB 186), s ami lényegesebb, pass  v csod  l  b  l igyekszik maga is római jellemm   v  lni. A Sallustius-   s Tacitus-élményen t  l ennek forrása mindenek  l  tt Rollin abbé franciául íródott, az *  jtatoss  g v  tt  j  ba csomagolt (cotonneux)* római történetében keresend  , amely *lapos* (másutt *  deskes  n kereszt  ny  i*) megjegyz  sei ellenére a hasznoss  gon alapuló szilárd er  ny p  ld  it (*de faits d'une solide vertu, basée sur l'utilité*) közvetítette olvas  ja számára.⁷¹ Az *utilitas* képzete a k  s  bbiekben az antik   s az annak

⁶² HB 160: *Je ne saurais exprimer la passion avec laquelle je lisais ces livres...163: ...dans les transports du bonheur et de volupté impossible    décrire...* Cervantes: HB 83.

⁶³ A lukianosi sz  t  ra esetleges hatásáról (mindenek  l  tt a *Lucien Leuwen*-ben) l. Kliebenstein: i. m. 30, 27. jz.

⁶⁴ HB 162–163.

⁶⁵ HB 97: *Pour la première fois de ma vie, je compris qu'il pouvait être agréable de savoir le latin qui faisait mon supplice depuis tant d'années.* – A m   magyar kiadásában (Magyar Helikon 1969, ford. Somogyi P. L.) borosty  nn   (!) változott Daphné szerepel.

⁶⁶ A kiv  telek egyike a *Trist.* 3, 4, 25 (*Qui bene latuit, bene vixit*) szerepeltet  se a levelezésben, v  . *Corr.* I, 1010.

⁶⁷ V  . *Corr.* 3, 223 (*insigne fripon*); HB 205: *M. Durand... me mit    traduire Salluste, De bello Jugurthino. La liberté produisit ses premiers fruits, je revins au bon sens en perdant ma colère et go  t  it fort Salluste.*

⁶⁸ A *Vörös   s fekete* tacitizmusa kapcsán l. mindenek  l  tt G. Toffanin: Machiavelli e il tacitismo. Napoli 1921. A m  re t  bb alkalommal hivatkozik pl. Borzsák István (*Dragma* 1, 127; 4, 409²²; 4, 479). Tacitus   s Stendhal eszm  inek k  z  ss  g  r  l, a hagyományos   letsz  b  lyok megtartása, a kiemelked   egy  n  s  g megbecs  l  se helyett a k  z  pszer  s  get v  laszt   sz  zad  k hasonl  s  g  r  l l. J. G. Shields: Enricus Beye Romanus. Le classicisme d'un romantique. In: Stendhal–Roma–Italia. Atti del congresso internazionale, Roma, 7–10 Nov. 1983. Roma 1985. 63–82, k  l. 74.

⁶⁹ HB 229: *Je traduisis avec plaisir la Vie d'Agricole de Tacite, ce fut presque la première fois que le latin me causa quelque plaisir.* Stendhal k  nyveinek *Del Litto*-f  le katalógusa (196   s 203) az *Agricol  t*   s a *Germani  t* említi   z 1839-es regiszterb  l.

⁷⁰ V  . Didier: i. m. 70–71.

⁷¹ HB 178: *L'histoire romaine du cotonneux Rollin, malgré ses plates reflexions, m'avait meublé la tête de faits d'une solide vertu, basée sur l'utilité et non sur les vaniteux honneur des monarchies.* V  . 186: *...réflexions*

alapján megfogalmazandó modern művészetszmény kiindulópontja a stendhali esztétikában.⁷² A fogalom emellett központi jelentőségű a komoly tárgyi hiányosságokkal küzdő, ugyanakkor öregkorára római történelem kiadását tervező író *latinitás*képének alakulásában, amely a görögség *douceurj*ét a latinok nyers nagyszerűségével állítja szembe.⁷³ Értelmezésében a római nagyság, a fizikai erő és az erkölcsi szilárdság alapja az azt provokáló és lankadni nem hagyó *metus hostilis*, amelynek megszűnte a pun háborúk győzelmes befejezte után értelemszerűen vezetett a hanyatláshoz, *a virtute ad vitia*.⁷⁴

A családtagok kiváltotta *metus hostilis* alakítja eközben Henri jellemét is, akinek rómaiságát jól szemlélteti a *Brulard* egyik epizódja. A fiú agyaggolyója telibe találja s elszakítja, besározza nagyapja falon lógó értékes térképét. Stendhal ironikus ábrázolásában felelősségre vont gyermekkori önmaga az ellenség (azaz a család) ítélőszéke elé a Mucius Scaevoláktól ellesett frázisokkal áll ki (*a hazáért cselekedett, hogy tette nem csupán kötelesség, de öröm forrása is számára stb., stb.*⁷⁵). A büntetésről (amely nyilván kevésbé volt heroikus, mint a köztársaság nagyjai esetén) nem esik szó. A jelenet érdekes önreflexióval zárul az önérzetes, haragját azonban meghunyászkodó ellenfeleivel szemben balga módjára őrizni nem képes Henrivel kapcsolatban, aki „*hiába írta ki később mindenhova a liviusi mondatot: et tentatum contemni*”.⁷⁶ A latin szöveg adott kontextusban való értelmezése problematikus, mindenekelőtt azért, mert az idézetet a *Brulard* lapján szerepeltetett formában nem lelmi Liviusnál. Az *Ab urbe condita*ban az alábbi olvasható Ancus Martius türelmének ellenségei által történő próbára tételével, majd e próbának alávetett türelem megvetésével kapcsolatban: „*temptari patientiam et temptatam contemni*”.⁷⁷ Ancus személye várható semmibevétele miatt jut arra a megállapításra, az idők inkább a tullusi háborúkat, mintsem Numa békés országzását idézik, s emiatt dönt a harci készség megtartása mellett; a liviusi szöveg ezután a *fetialisok* hadüzenet-formulájának ismertetésével folytatódik. Stendhal ugyancsak a hadiállapot fenntartása jeléül választhatta mottójául a liviusi mondattörödéket. A *tentatum-temptatam* alakváltása magyarázható figyelmetlenséggel, az eredeti szövegkörnyezetre csak nagyvonalakban emlékező Stendhal pontatlan idézésével; ugyanakkor, alaposabb grammatikai ismereteket feltételezve, felfogható tudatos átalakításként, amelynek során az eredetiben nőnemű főnévvel egyeztetett *participium perfectum* immáron hímnemű személyre (a semmibe vett gyerekre) vonatkoztatva masculinumi végződést vesz fel.

Az eset jó példája lehetne a stendhali *fausse citation* bonyolult és fontos kérdésének.⁷⁸ Ennek érintése helyett azonban érdemesebb Liviusnak a *Brulard* egészében játszott szerepére utalni, annál is

doucereuses et chrétiennes. – Ch. Rollin munkája (*Histoire romaine depuis la fondation de Rome jusqu' à la bataille d'Actium*) 1741-ben jelent meg.

⁷² A stendhali esztétika a mindenkori műalkotás lényegét az adott kor számára *hasznos* erények megjelenítésében látja. Egyetlen példa (Des beaux-arts et du caractère français. In: *Romantisme...* 170): *La beauté antique l'était l'expression des vertus qui étaient utiles aux hommes du temps de Thésée, la beauté inventée de Canova exprime des qualités qui nous sont agréables au commencement de XIX^e siècle. Les Athéniens disaient à Thésée: Delivrez-nous du Minotaure et soyez juste. Voilà aussi tout ce que dit la beauté antique...*

⁷³ Bővebben *Shields*: i. m. 64–66.

⁷⁴ Velleius Paterculus és Florus hatásától l. *Shields*: i. m. 67–68. A *luxuria* és a hanyatlás gondolatát összekapcsoló, hibásan Lucanusnak tulajdonított Juvenalis-idézetéről (6, 292–293) l. *Shields*: i. m. 71; *Del Lito* 1962: i. m. 104, 405 jz.

⁷⁵ *HB* 113: *Je m'étais proposé de répondre en Romain, c'est à dire que je désirais servir la patrie, que c'était mon devoir aussi bien que mon plaisir etc, etc...* Az *et caetera* rövidített, reduplikált változata Stendhal ironikus távolságtartásának állandó formulája, l. a *DSt* “etc, etc.” címszavát.

⁷⁶ *HB* 113: *Je toujours eu le défaut de me laisser attendre comme un niais par la moindre parole de soumission des gens contre lesquels j'étais le plus en colère, et t e n t a t u m c o n t e m n i. En vain plus tard écrivis-je partout cette réflexion de Tite-Live, je n'ai jamais été sûr de garder ma colère.*

⁷⁷ Liv. 1, 32, 4–5: *medium erat in Anco ingenium, et Numae et Romuli memor, et praeterquam quod avi regno necessariam fuisse pacem credebat cum in novo tum feroci populo, etiam quod illi contigisset otium sine iniuria id se haud facile habiturum, temptari patientiam et temptatam contemni, temporaque esse Tullo regi aptiora quam Numae.*

⁷⁸ A hibás/hamis stendhali attribúció legismertebb latin példája a horatiusi *O rus quando ego aspiciam* (*Sat.* 2, 6, 60) Vergilius-idézetként való feltüntetése a *Le Rouge et le Noir* második könyve bevezető fejezetének *épigraphe*-jában, amelyet az elemzők szándékolt, ironikus célzatú megtevesztésként értékelnek, vö. pl. *Willis*: i. m. 170. A horatiusi sor szerepel a *Brulard*-ban (215) is, ahol a latin szöveg francia kiejtésén alapuló szójáték forrása:

inkább, mert a stendhali antikvitáskép szakavatott kutatója, Ph. Berthier az *Ab urbe* szerzőjét a regényíróra legnagyobb hatást gyakorló latin szerzőpáros egyikeként szerepelteti.⁷⁹ Az életmű egészére vonatkozó megállapítása szerint a köztársaság korának liviusi ábrázolása, a bátorság, a kitartás, a szabadság nagyszerű példáival Stendhal republikánus eszményeinek ösztönzője s igazolója, egyben a rómaiság dinamikus, férfias arculatának megtestesítője. Ezen álláspontot szemléltetheti lényegében a *Henry Brulard* imént idézett felelősségrevonási jelenete, annak ironikus felhangja ellenére is: a felnőtt hős vagy az olvasó szemében bagatellnek tekinthető ügy a kiskamasz Stendhal számára a zsarnoksággal szembeni rettenthetetlen kiállás. Ugyancsak a történetíró fontosságát érzékelteti, hogy – mint láttuk – a *Brulard* bevezetőjének szcenikája az emlékek, a tanulóévek többé-kevésbé egy-egy auktorral megfeleltethető sorozatát Liviuszal nyitja meg, s ez egyes elemzők szerint kritikai kijelentésként is értékelhető. A Stendhal által szívből megvetett Mme Stäel szerint az antik Róma szellemiségének megismeréséhez és emlékeinek felfedezéséhez az *Aeneis* a legjobb útikalauz (hasznos műfajban született egyébiránt a *Promenades dans Rome* sorozata); a személyes régmúlt, a stendhali belső Róma bejárásakor ezzel szemben Livius-emlékek jelentkeznek.⁸⁰ Ugyancsak irodalmi *synkrisis* keretében jelenik meg Livius egy újabb fejezetben, amelynek során az elszalasztott élmény motívuma a felesleges ismeretre elvesztegetett idővel kiegészítve tér vissza. „*Legalább Liviuszt olvastattak volna velem*” – mondja Stendhal, helyette azonban Senteuil himnuszait kellett olvasni s csodálni.⁸¹ A neolatin vallásos költészettel szembeállított római történetíró a szélsőségesen egyházellenes Stendhal manicheista beállításában a pogányság irodalmának esztétikai fölényét hivatott érzékeltetni.

IV.

A latinság másik, érzékeny arcát a regényíró által legtöbbször idézett klasszikus, Vergilius jelenti, akinek rendkívül érdekes stendhali recepcióját bemutatni az *œuvre* egészének ismeretében lenne igazán érdemes. Ennek hiányában bizvást támaszkodhatunk Berthier megállapításaira, aki jól körülhatárolható problémaköröket vázol a regényíró Vergilius-képének alakulásában. Elemzése szerint a latin költő különböző reprezentációs szinteken szerepel a regényírónál: a szörnyeteg, gyereknyúzó abbék kínzóeszközének képét a száraz Sorbonne-papagájok (*psittacistes des sorbonnagres*)⁸² prédájává lett alkotóé váltja fel. Ezek mellett szerepel az udvari költő szabadságának és elvhűségének kényes kérdése, végezetül az abszolút esztétikai értékeket megtestesítő *tendre, suave, pure, nostalgique, élégante, angélique* Vergilius, Stendhal fetisizált művészeinek, Mozartnak és Raffaellónak egyenrangú társa.⁸³

A latintanulás kis- és a történelem nagybetűs Terrorja kapcsán már elhangzott az *örömmel* fordított Vergilius (vagy Ovidius?) neve.⁸⁴ A *Brulard* feljegyzéseinek ezen túl három alapvető fontosságú jelenete kapcsolódik a költőhöz, amelyek közül az első és a harmadik, jól felismerhető

1799-ben az orosz csapatok közeledte miatt aggódó grenoble-iak szájából hangzik el az *O rus quando ego aspiciam*. Ugyanezen *jeu de mot* áll egyébiránt az *Anyegin* II. fejezete elején is. A távolról sem minden esetben világos, szándékosan elliptikus, gyakran összevont, manipulált klasszikus idézettekkel kapcsolatban l. *Serodes*: i. m. 93; *Liprandi*: i. m. 38; *Nehrlich*: i. m. 53.

⁷⁹ Vö. Ph. Berthier: La bibliothèque latine de Stendhal. In: Stendhal 1783, 21–35.

⁸⁰ Vö. Crouzet: i. m. 304.

⁸¹ HB 185: *Il fallait au moins me faire lire Tite-Live. Au lieu de cela on me faisait lire et admirer les hymnes de Senteuil: Ecce sede tonantis...* A keresztény mű címét (*Ecce sedes hic Tonantis*) Stendhal szintén pontatlanul idézi. l. HB 305 (Martineau jegyzete).

⁸² Berthier: i. m. 32. – 1803-ban Stendhal hallgatója a *Collège de France* *Aeneis*-szemináriumának.

⁸³ Vö. Berthier: i. m. 32–34. Néhány példa: *Virgile, le Mozart des poètes* (HPCXXV), *divine élégance* (a II. ecl. kapcsán, *Pensées* 2, 235).

⁸⁴ Vergilius szerepel az 1801-es, 1804-es párizsi és claux-i könyvek listáján is, vö. *Del Litto* 2001: i. m. 25, 27–28. Különösen érdekes az az 1582-ben Anversben kiadott, számos jegyzettel, firkával és a szokásos aláírásokkal tarkított kötet, amely a XX. sz. elején Rómában került elő, s amelyet a kutatás a *Brulard* feljegyzéseiben szereplő kötettel azonosít, vö. H. Baudouin: *Le Virgile de Stendhal*. Stendhal Club 37 (1967) 1–8; *Catalogo del fondo Stendhal a cura di M. Colesanti, V. Petito*. Roma 2002. 82.

keretet alkotva, a gyötrelmes tanulás negatív asszociációit kiterjesztve szélsőséges, dehonesztáló szövegkörnyezetben jeleníti meg a latin szerzőt.

Az első kép a kötelezettség iránti tiltakozás jegyében rajzolódott. Az értelmetlen szigorótól egyenes út vezet a gyerek lázadásáig, amely tisztességtelen eszközök használatában nyilvánul meg. *Brulard* részletesen számol be a botrányról, amelynek ártatlan elszenvedője a méltatlan helyzetbe sülyesztett Vergilius-kötet. A latin börtönszerűségét, a szabadság hiányának érzését megjelenítő, önmagában is keretes szerkezetű bekezdés a „*komor, színelő, boldogtalan*” gyerek képével nyit, aki „*gyűlöli apját, gyűlöli az abbét, s még inkább a vallást, amelynek nevében zsarnokoskodnak felette*”. Henri úgy hallgatja paptanárának szájából Vergilius magasztalását, amint „*a szegény lengyelek kénytelenek olvasni az oroszok jóságának tömjénezését eladott lapjaikban*”. A *Georgica* keservei közben fedezi fel Henri apja elzárt könyvszekrényében a mű francia fordítását, amelyet ellop s az árnyékszéken, a házban elfogyasztott kappanak odagyűjtött tolla alá rejt el. Tanulótársával ezután rendszeresen kijárnak konzultálni a kötetet óra alatt, míg nem a csalás nehezen titkolható öröme elárluja őket. A részletesen nem tárgyalt leleplezés és a feltételezhető büntetés hatására a gyerek még „*komorabb, még gonoszabb és boldogtalanabb*” lesz.⁸⁵

A történet szerkezeti-pszichológiai párja a kötet végén található. A gyűlölt Grenoble szűk utcái közül, kicsinyességéből a matematika révén szabaduló Stendhal Horatiust fordító családi pártfogójának köszönhetően a hadügyminisztériumban gyakorolokoskodik. Az épülethez tartozó kert végében, ahol a hivatalnokok könnyitelenek magukon, a fal tövében két szerencsétlen, féloldalasra nyesett hárs áll. A fák az otthoni, boldog, hegyek között felnövő hársakat idézik, amelyek közé Stendhal apja miatt nem tervezi a visszatérést. A párizsi, vörösödő levelű fáknak és hivatali felettesének, M. Mazoïernek az alakja Vergiliust idézi: „*Nunc erubescit ver...*”

A verssor 36 év után vallomásra készíti az elbeszélőt: „*szíve mélyéről gyűlölte Vergiliust, a hozzájuk járó, latinul miséző papok védencét, s a költő, minden erőfeszítése ellenére, sohasem emelkedett ki számára e rossz társaságból*”. A hársak a tavaszban tovább rügyeznek, levelet hajtanak, Stendhal egyedüli barátaként tekint rájuk, s valahányszor szükségét érzi meglátogatásuknak, lelke felfrissül látványukra.⁸⁶ Az előbbi, a gyermeki frusztráció keretezte bosszújelenre a fiatal, a zsarnokság alól szabadult, maga útját járó, hajdani önmagát idéző fiatal férfi önvizsgálata felel (amelyet az antiklerikális kontextus ismeretében akár gyónásparódiának is minősíthetnénk). Ezt egészíti ki a *mise en abyme* további idősfikján az emlékezőre emlékező, ötvenkét éves Brulard elbeszélői jelenje. A nosztalgikus, a bűnvallomást követő megtisztulás, felemelkedés miatt ünnepélyesbe, sőt, az ellágyulás

⁸⁵ HB 77–78: *J'étais sombre, sournois, mécontent, je traduisais Virgile, l'abbé m'exagérait les beautés de cet poète et j'accueillais ses louanges comme les pauvres Polonais d'aujourd'hui doivent accueillir les louanges de la bonhomie russe dans leurs gazettes vendues, je haïssais l'abbé, je haïssais mon père, source des pouvoirs de l'abbé, je haïssais encore plus la religion au nom de laquelle ils me tyrannisaient. ...Nos traductions donc Virgile à grande peine lorsque je découvris dans la bibliothèque de mon père une traduction de Virgile en quatre volumes in octavo fort bien reliés par ce coquin d'abbé Desfontaines, je crois. Je trouvai le volume correspondant aux G é o r g i q u e s et au second livre que nous écorchions (réellement nous ne savions pas du tout le latin). Je cachai ce bienheureux volume aux lieux d'aisance dans une armoire où l'on déposait les plumes des chapons consommés à la maison, et là, deux ou trois fois pendant notre pénible version, nous allions consulter celle de Desfontaines. Il me semble que l'abbé s'en aperçut par la débonnairé de Reytiers, ce fut une scène abominable. Je devenais de plus en plus sombre, méchant, malheureux.*

⁸⁶ HB 366: *Au bout du jardin étaient de malheureux tilleuls taillés de près derrière lesquels nous allions pisser. Ces furent les premiers amis que j'eus à Paris. Leur sort me fit pitié: être ainsi taillés! je les comparais aux beaux tilleuls de Claux qui avaient le bonheur de vivre au milieu des montagnes. Mais aurais-je voulu retourner dans ces montagnes? Oui, ce me semble, si j'avais dû n'y pas retrouver mon père et y vivre avec mon grand-père, à la bonne heure, mais libre. Les tilleuls du ministère de la guerre rougirent par le haut. M Mazoïer sans doute me rappela les vers de Virgile: ...N u n c e r u b e s c i t v e r ...C'est ne pas cela je me le rappelle, en écrivant, pour la première fois depuis trente-six ans; Virgile me faisait horreur au fond, comme protégé par les prêtres qui venaient dire la messe et parler de latin chez mes parents. Jamais, malgré tous les efforts de ma raison, Virgile ne s'est relevé pour moi des effets de cette mauvaise compagnie. Les tilleuls prirent des bourgeons, enfin ils eurent des feuilles, je fus profondément attendri, j'avais donc des amis à Paris! Chaque fois que j'allais pisser derrière ces tilleuls au bout du jardin, mon âme était rafraîchie par la vue de ces amis.*

(*attendri*) mozzanata miatt már-már negédesbe forduló jelenetet a gyerekkori család árnyékszékére felelő, a második epizódnak keretet alkotó, a tavasz ébredésének idilli képét s közvetetten az egykori tanárok által piedesztálra emelt Vergilius emlékét egyaránt beszennyező, durvaságával rendkívül erőteljes stilisztikai kontrasztot eredményező *pisser* radikálisan átalakítja. A kánon magasztos költője a lehető legközönségesebb ellenpontozásban, a *sublimis* a testi szükségletekkel társítva jelenik meg.

A két jelenet kincsesbányája lehetne a freudiánus interpretációnak, jelen vizsgálat szempontjából azonban lényegesebb az idézet kérdése. Természetesen nem véletlen, hogy a vergiliusi reminiscenciát Mazoïer alakja hívja elő az emlékezetből. Utóbbi a *Thésée* című érdemes alkotás szerzőjeként az 1830-as évek Stendhal által támadott neoklasszicista irányának képviselője, akik Racine-t követve valamiféle, hamis, megfakult antikvitásképet közvetítenek. A Vergilius-idézet ez alapján a gyökerekhez, a romlatlan eredethez való visszanyúlás gesztusaként is értelmezhető, a latin költő modellként szolgálhat a klasszicizálók ellen fellépő romantika számára, írja Didier.⁸⁷

Megállapítását bizonyos mértékben árnyalhatja annak figyelembevétele, hogy egyértelműen nem Vergilius-sor hangzik el a hársfák kapcsán, amint azt Martineau a szöveghelyhez írott jegyzetében jelzi is.⁸⁸ Az újabb *fausse citation*ként elkönyvelt félsor közelebbi vizsgálatok kiderül, hogy vélhetőleg nem tudatosnak is tekinthető átalakításról van szó (amelynek esete felmerülhet a fentebbi Livius-frázis kapcsán), nem a Horatiustól, Catullustól vagy másoktól ismerhető tavaszversek emlékfoslányainak hibás összekapcsolásáról, sem bukolikus *pastiche*-ről. Az idézet *erubescit* alakja (amelynek festői hatása különösen figyelemre méltó a stendhali színszimbolika ismeretében) a teljes latin irodalomban csupán néhány alkalommal fordul elő (többek közt Cicerónál, Quintilianusnál, Senecánál, Martialisnál), szinte kizárólag erkölcsi értelemben, a szégyen pirjával vagy annak hiányával kapcsolatban. A *carta non erubescit* szólástípus jelenlétének feltételezése nem is lenne teljességgel idegen a stendhali kontextustól: a beszélő pirulhatna egyrészt múltbéli attitűdjé (Vergilius gyűlölete) miatt, s annak megvallása pillanatában is. Ugyanakkor a papír nem pirul el a *Brulard* vallomását kísérő cselekvés közönségessége ellenére sem. A megoldás azonban lehet ennél egyszerűbb. Stendhal, valószínűleg abban a hiszemben, hogy Vergiliust idézi, talán Florustól vesz át, mindazonáltal nem szakadva el a költőtől. A „*iam erubescit ver*” párhuzamának tekinthető forma ugyanis a *Vergilius orator an poeta* töredékes bevezetőjéből származik. A „*serotino non erubescit autumno*” mondat a dialógus ifjúkorában birodalomszerte ünnepelt, az uralkodói kegy elmaradása miatt azonban szülőföldjére hazatérő szónoka szájából hangzik el szűkebb pátriája, Tarraco és környékének magasztalása során. A méltatás a *laus Italiae* toposzának hagyományos kellékein alapul, amelyből Florusnál a klíma kiegyenlítetttsége, az örök tavasz motívuma jelenik meg. E kedvező éghajlati adottságok ismertetése vezet a hispániai borok dicséretéhez, amelyek felvehetik a versenyt az itáliaiakkal is, Tarraco ebben az értelemben nem *pirul* kései ősze miatt.⁸⁹ Igen valószínű, hogy Stendhal ismeri a történetíró, akinek műveit az 1839-es könyvjegyzék alapján birtokolja is egy *colligatumban*.⁹⁰ Ismeretsége talán korábbra is datálható, hiszen a hippokratési leveleket (s a Hippokratés hatása alatt is álló Montesquieut) olvasó nagypapa oldalán a kis Henri akár gyerekkorában találkozhatott az Epitomé szerzőjénél gyakran visszatérő *milieu*elmélettel.⁹¹ Noha nincs bizonyíték rá, hogy többről lenne szó kontextusok véletlenszerű, emlékezetzavarból eredő felcserélésénél, a stendhali szöveg tekinthető a Florus-hely tudatosan elaborált, ellentétekre alapuló változatának is. A termékeny őszt (amely a *Henry Brulard* szélesebb számadás-kontextusából tekintve akár az érettséget, beérkezettséget is sugallhatja) az ifjúkort idéző latin Stendhal-mondat tavasza ellenpontozza, a szőlővesszőkkel (a Vergiliusnál egyébként sokszor szereplő) terméketlen hársak állíthatók kontrasztba, a borral az említett, nem szalonképes fluidum. A tarraconai táj a *feketék* rabságából szabadult Stendhal tudatában (tudatalattijában?) változik át vörössé.

⁸⁷ Vö. Didier: i. m. 72.

⁸⁸ HB 540: *citation que nous n'avons pas retrouvée dans Virgile* (Martineau jegyzete).

⁸⁹ VOAP. 2, 8: *Caelum peculiariter temporatum miscet vices et notam veris totus annus imitatur. Terra fertilis campis et magis collibus nam Italiae vites adfectat et comparat areas, serotino non erubescit autumno*. Az *erubescit* erkölcsi értelemben mindazonáltal szerepel Vergiliusnál, vö. *Ecl.* 6,2; *Aen.* 2, 542.

⁹⁰ Del Litto 2001: i. m. A Florus mellett szereplő auctorok: Velleius Paterculus, Sallustius.

⁹¹ Vö. DSt s. v. 'Météorologie'.

A mű elején s végén szereplő, mindkét esetben stilisztikai-pszichológiai keretbe illesztett, az ambiguus Vergilius-élmény negatív oldalát jelző epizódok között szerepel a *Henry Brulard* harmadik fontos utalása, amely ez esetben grammatikáját és szövegkörnyezetét tekintve egyaránt pontos idézet, egyben a mű legszebb, legtisztább antik reminiscenciája. Lambert haláláról van szó, Henri Gagnon talpraesett inasáról, a kisfiú egyetlen bizalmasáról, akinek fő feladatai közé tartozott, hogy a gyereket kézenfogva a család városkörnyéki birtokairól hazaszállítsák a barackot, a szőlőt. A halál dátuma pontosan nem ismert, *terminus post quem*je Henriette Gagnon távozása. A derék legény selyemhernyó-tenyésztés céljából eperfát (*mûrier*) vásárolt magának. *Mura, la mûre* – ez volt az első latin szó, amit Henri megtanult (*HB* 28). Lambert e fáról leesve szegte nyakát s hunyt el három nap után, Gagnon doktor *minden atyai (!) gondoskodása ellenére*. Henri naponta tízszer is bement a haldoklóhoz. „*Mint amikor Keresztelő Szent János nézi, amint megfeszítik barátját, istenét*” – társítja a gyerekkori élményt az elbeszélő egy később Itáliában látott freskóval. Az elbeszélés itt váratlanul megszakad. A kéziratot sorrendet reprodukáló kiadás következő oldalán (136) a realista, aprólékos helyrajzzal a jelenetet hitelesítő, egyszersmind az érzelmeket késleltető, feszültségkeltő mozzanatként Lambert halálos ágyának s környezetének vázlatos topográfiája látható, majd folytatódik a szöveg: „*Sunt lacrimae rerum*”.

„*A Don Giovanni bizonyos közzenéi szívemnek ugyanezen oldalát hatják meg*” – fűz Brulard kommentár gyanánt párhuzamos esztétikai élményt a szerző jelzése és fordítás nélkül idézett verssorhoz. Az epizód utójátéka: egy héttel később, mikor nagynénjének abban a csorba fajanszban szolgálják fel a levest, amelybe Lambert vérért fogták fel az érvágás során, Henri zokogásban tör ki. Anyja halálakor nem tudott sírni, csak egy évvel utána zárul az emlék leírása.⁹²

A klasszikus *Ringkomposition* alapján a személyes veszteségérzetten és gyászon alapuló Lambert-epizód a két másik, negatív dominanciájú, tónusát tekintve a kényszer, a csalás és a gyűlölet által meghatározott, ugyancsak Vergilius-áthallások vezérelte jelenet közé épül. A centrumba illesztett idézet (*Aen.* 1, 462) összetett utalás hordozója. Közvetlen párhuzamként, a benne foglaltak kimondhatatlanságának érzékeltetésére Stendhal az olvasó számára közvetlenül nem érzékelhető, csupán a *happy few* kulturális emléktárból előhívható vizuális és akusztikai megfelelőt társít, tévéen mindezt a festészet-zene-irodalom gyakran hangoztatott ideális egységének jegyében. A társművészeti utalások foglalatában szereplő, azok által mintegy a lélekre gyakorolt hatás analogonja révén értelmezett latin sor emellett egyszerre utal a hazájukat vesztett trójaiak találkozására városuk azóta *monumentum*má lett emlékeztetével, s vezeti fel a cserépedény motívumát. Utóbbi, az ünnepélyes *ekphrasis*ra alkalmat adó, grandiózus karthagói kapuval szemben dimenziói és tökéletlensége révén groteszk összeegyeztethetetlen funkcióinak ütközése (kivéreztetett haldokló – közönséges táplálékfelvétel) alapján visszataszító vagy aberrált is lehetne; ehelyett azonban, a fiát temető apa (idősebb Gagnon atyai gondoskodása) s a keresztrefeszítést ábrázoló kép említésének hatására sajátos *vas sacrum*má lényegül át.

⁹² *HB* 134–135: *en ramassant lui-même la feuille de ce mûrier, il tomba, on nous le rapporta sur une échelle. Mon grand-père le soigna comme un fils... Il mourut à bout de trois jours... L'arrachement produit par la perte de ma mère avait été de la folie où il entraînait à ce qu'il me semble beaucoup d'amour. La douleur de la mort de Lambert fut de la douleur comme je l'ai éprouvée tout le reste de ma vie, une douleur réfléchie, sèche, sans larmes sans consolation. ...J'ai vu une fois en Italie une figure de Saint Jean regardant crucifier son ami et son Dieu qui tout à coup me saisit par le souvenir... Je pourrais remplir encore cinq ou six pages de souvenirs clairs qui me restent de cette grande douleur. On le cloua dans sa bière, on l'emporta... S u n t l a c r i m a e r e r u m.*

HB 137: *Le même côté de mon cœur est ému par certains accompagnements de Mozart dans Don Juan. ... Huit jours après sa mort Séraphie se mit fort justement en colère parce qu' on lui servit je ne sais quel potage dans une petite écuelle de faïence ébréchée (que je vois encore quarante ans après l'événement) qui avait servi à recevoir le sang de Lambert pendant une des saignées. Je fondis en larmes tout à coup au point d'avoir des sanglots qui m'étouffaient. Je n'avais jamais pu pleurer à la mort de ma mère. Je ne commençai à pouvoir pleurer que plus d'un an après, seul, pendant la nuit, dans mon lit. Séraphie, en me voyant pleurer Lambert, me fit une scène.*

A könnyek, mint Stendhálnál szinte mindig, a megtisztulás elemei.⁹³ Az *Itáliai festészet történetének* szerzője zenével kapcsolatban beszél annak a néma fájdalomból felszabadító, könnyet adó katartikus erejéről: „*Pourquoi la musique est-elle si douce au malheur? Cet art change la douleur sèche en en douleur regrettante... il fait couler les larmes.*”⁹⁴ Lambert halálának ábrázolásakor a Megváltó ismeretlen eredetű képe és a nagyon is világias opera-reminiscencia közé emelt Vergilius-félsor fókuszba helyezettsége révén a zenénél is fontosabb szerepet tölt be. Vergilius jelenléte nem csupán az aktuális (Lambert) s a korábban átélt, fel nem dolgozott gyászfolyamatra (Henriette) hat ki, de tekinthető a *Henry Brulard* hőse által felidézett, a klasszikus örökség elsajátítására irányuló személyes fejlődéstörténet kiteljesedéseként is. Az emlékező, túl a *rudimenta* zsarnokságán, túl a szabadság *auctorokkal* érkező gyönyörén, rátalált, immáron latinul is, a művészet lehetőségeinek talán leglényegesebbjére.

PATAKI ELVIRA

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Klasszika-Filológiai és Medievisztikai Intézet

E-mail: elpataki@yahoo.co.uk

⁹³ A példákat l. DSt s. v. 'Larmes'.

⁹⁴ *HP* I, 173.

PETNEHÁZI GÁBOR

**TIRADE DU NEZ, AVAGY NAZOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK
EGY BARÁTSÁG TÖRTÉNETÉHEZ**

A *tirade du nez*, azaz Rostand 1897-ben bemutatott *Cyrano de Bergerac*-jának híres orrtirádája a világirodalom egyik legismertebb monológja, amelyet Ábrányi Emil kongeniális fordításának köszönhetően („*mondhatta volna szebben kislovag*”) Magyarországon is a legnépszerűbb drámai szövegek között tartanak számon. E népszerűség ellenére azonban, vagy talán éppen emiatt, az az antikvitásig nyúló tradíció, amelyben gyökerezik, alig kutatott terület. Legalábbis, ha annak az útnak az állomásait szeretnénk feltérképezni, amelyet az orrcsúfoló görög epigramma Rostand-ig megtett, illetve ha különösen azt a hatást akarjuk vizsgálni, amelyet a XVI. századi humanizmus két olyan prominens képviselője, mint Rotterdami Erasmus és Morus Tamás (ahogy az alábbiakból remélhetőleg kiderül majd, egymásra hatva és egymással szorosan együttműködve) gyakoroltak az irodalmi hagyományra, akkor, már amennyire ez a hazai körülmények között kijelenthető, azzal a szomorú megállapítással kell élnünk, hogy a komparatiztika semmi újat nem tett le az asztalra a témában Otto Weinreich 1941-es cikke óta.¹ Pedig a megoldás, hogy stílszerű legyenek, mindvégig itt volt az orrunk előtt.

Említett cikkében a tübingeni klasszika-filológia egykori professzora a *Görög Antológia*² egy Trajanus császár által írott kétsorosának (*AP XI, 418*, ill. *AP I II, 13,17*) XVI. századi és azt követő utóéletét vizsgálta. Az epigramma a következő:

Ἀντίον ἡελίου στήσας ῥίνα καὶ στόμα χάσχω
δείξεις τὰς ὥρας πᾶσι παρεσχόμενας.

Ezt költeményt a következőképpen fordította le latinra Morus Tamás, az 1494-ben Firenzében kinyomtatott *Planudea*, vagy egy abból készült kéziratos kivonat alapján:³

*Si tuus ad solem statuatur nasus hiante
ore, bene ostendas dentibus, hora quota est.*

XVI. századi népszerűségét bizonyítja, hogy újólag mások is latinra fordították,⁴ illetve a század hatvanas éveitől a XVII. század második feléig különböző nemzeti nyelvű átköltéseknek is alapul szolgált.⁵ Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy ez a Trajanus/Morus-epigramma, kissé átalakítva, de helyet kapott a Rostand színművét ihlető, XVII. század derekán alkotó Savinien *Cyrano de Bergerac*

¹ Otto Weinreich: Ein Epigramm des Kaisers Trajan und sein literarisches Nachleben. Die Antike 17 (1941) 229–248; Ausgewählte Schriften III, 1937–1970. Tübingen 1979. 105–122.

² Az *Anthologia Graeca* legújabb monografikus feldolgozása: Gideon Nisbet: Greek Epigram in the Roman Empire (Martial's forgotten rivals). Oxford 2003. Trajanus epigrammájára vonatkozóan lásd u. itt 196.

³ The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More, vol. 3, part II, The Latin Poems of Thomas More. Ed. C. Miller – L. Bradner – C. A. Lynch. Yale Univ. 1984. 250; a forrásokra és a kompozícióra vonatkozóan: ugyanitt 12–17, ill. Weinreich: i. m. 232, 108. jegyzet.

⁴ 1524-ben szerepel az elzászi Ottomar Nachtigall (Othmar Luscinus) Anton Fuggernek ajánlott, 200 epigrammát tartalmazó kötetében, ill. szintén lefordítja a Melancton-tanítvány Johannes Lauterbach (Epigrammaton Libri VI, 1562. IV, 132). Weinreich: i. m. 233, 109. jegyzet.

⁵ Megjelenési sorrendben az első az angol George Turberville 1567-es kiadású Epitaphs, Epigramms, Songs and Sonetts c. kötetében; ezt követi a lengyel Jan Kochanowski tollából (Fraszki 1584), aki valószínűleg az eredeti görögből fordítja, lévén, hogy Aratosz-fordításai is ismertek, ill. az eredeti epigramma ekkorra már több korabeli, népszerű antológiában is helyet kapott; ezt követik a különböző német nyelvű változatok. Weinreich: i. m. 234–236, 110–111. jegyzet.

Voyage dans la lune című szatirikus regényében, aki mellel a korabeli leírások és ábrázolások szerint éppenséggel valóban egy nem mindennapi méretű és formájú „orromzattal” volt ellátva, és érintettsége okán sem zárható ki, hogy némi „nazológiai” műveltséggel azért rendelkezett.⁶ E komoly tudomány korabeli népszerűségét jelzi egy, az orr dicséretét tartalmazó prologus is, amelyet Cyrano idősebb kortársa, a színész Jean Gracieux – álnévén Bruscambille – jelentetett meg 1610-ben,⁷ és ugyanabban az Hôtel de Bourgogne-ban mondott el közönség előtt, ahol Rostand színművében Cyrano szavalja el a maga monológját.

Visszatérve a valódi Cyranohoz: A motívum a *Holdbéli utazásban* is ugyanaz, mint az eredeti epigrammában; a holdlakók napóráként használják az orrukat, és „*ha valaki megkérdezi, hány óra, csak kinyitják az ajkukat; s mivel orruk árnyéka éppen fogaikra esik, mindjárt jelzi is a pontos időt.*”⁸ A szövegrészletből az is kiviláglik, hogy Cyrano nem az eredeti görögöt (abban ugyanis a számlapként hasznosítható fogazatról nem esik szó), hanem a latint vagy valamely népnyelvi változatot használta fel. A folytatásban a nagyorrúak dicséretét hirdeti, és ezzel igazolja azt a holdbéli gyakorlatot, hogy a „tömpeorrúakat” a heréltek életére ítélik.

A *Holdbéli utazás* e részletét Rostand is ismerhette, az orrmonológ szellemisége nagyon is közel áll a Cyrano által írottakhoz. Miért nem emelte át akkor egy az egyben a napórás hasonlatot művébe? Weinreich megadja a valószínű választ: a napórás poén egy olyan korban, amely már kizárólag csak mechanikus órákat használt, és amelyet általában a technikai haladásba vetett feltétlen bizalom és optimizmus jellemezett, egyszerűen „nem ült” volna.⁹ Vagyis az eredeti görög epigramma Morus fordításának is köszönhetően egy időre irodalmi közhellyé lett, de nem vált hosszú életűvé: a napórák visszaszorulásával együtt ritkult a használata, míg nem a XIX. század végére már teljesen anakronisztikusnak számított. A rostand-i orrmonológ alapötletét tehát a valódi Cyrano adhatta (ennek bővebb magyarázatát lásd még alább), és az a tény, hogy a korabeli XVII. századi francia színházban valóban el is hangzott egy az orr dicséretét megéneklő prolog. A tartalmára vonatkozóan azonban a Trajanus-epigramma újkori karrierjét elindító Morus Tamás közvetlen környezetében, barátjánál, Erasmusnál lelhetünk fontos támpontokra.

Erasmus és Morus barátsága már-már legendás.¹⁰ Erasmus angliai tartózkodásai alatt sokszor hónapokat vendégeskedett Morus londoni házában, a későbbiekben pedig állandó levelezésben álltak egymással.¹¹ Erasmus hatása Morusra, leginkább ami az Utópiát illeti, szintén ismert tény a szakirodalomban,¹² Morusnak Erasmusra, és különösen az erasmusi életműre gyakorolt hatása azonban kevésbé dokumentált.¹³

⁶ Szávay Nándor: Utószó. In: Cyrano de Bergerac, Holdbéli utazás. Ford. Szávay Nándor. Szeged 2002. 141–142.

⁷ *Prologues tant sérieux que facétieux*. Paris 1610. Vö. Alain Mercier: La littérature facétieuse sous Louis XIII: une bibliographie critique. Geneva 1991.

⁸ Cyrano 2002. 115–116.

⁹ Weinreich: i. m. 246, 121. jegyzet.

¹⁰ Vö. Ernest Edwin Reynolds: Thomas More and Erasmus. London 1965.

¹¹ A fennmaradt leveleket lásd: P. S. Allen: Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami I–XII. Oxford 1906–58. Erasmus és Morus leveleit összefoglalja Margaret Mann-Philips: The Correspondence of Erasmus and More. In: Thomas More 1477–1977. Colloque international tenu en novembre 1977. Bruxelles 1980. 27–37.

¹² Vö. David Wootton: Introduction. In: Thomas More, Utopia with Erasmus's Sileni of Alcibiades. Ed. transl. intr. David Wootton. Indianapolis 1999. 1–35.

¹³ Igaz, azt már az Utópiával foglalkozó szakirodalom is kiemeli, hogy ennél a műnél lényegében egy közösen vallott értékrendnek egy képzeletbeli társadalomba történő áthelyezéséről van szó, vagyis más szavakkal, azokat a reformeszméket, amelyeket az idealista Erasmus a kor keresztény társadalmában írásművészetének meggyőző erejére támaszkodva a gyakorlatba igyekezett átültetni, a nála jóval gyakorlatiasabb Morus csak egy elképzelt, „ideális” társadalomban vélte megvalósíthatónak. Lásd J. C. Davis: Utopianism. In: J. H. Burns (ed), Cambridge History of Political Thought 1450–1700. Cambridge 1994. 329–344; G. M. Logan: The Meaning of More's Utopia. Princeton 1983. 218, 243–244. Mindkettőt idézi Bruce Mansfield: Erasmus in the Twentieth Century (Interpretations c. 1920–2000). Toronto 2003. 37–38.

Együttműködésük kezdete közös Lukianosz-fordításkötetük 1506-os megjelenéséhez köthető.¹⁴ Később az addigra már európai hírnévre szert tett, és a kontinensen több jelentős nyomdával is kiváló kapcsolatokat ápoló Erasmus bábáskodik Morus műveinek a megjelentetése körül, így az *Utópia* 1516-os löweni, valamint 1518-as bázeli kiadása is rajta keresztül bonyolódik le. Ez utóbbi bázeli kiadvány azonban lényegében ismét egy közös kötet. Nem csupán az *Utópiát* tartalmazza ugyanis, hanem Erasmus költői műveit, valamint Morus összegyűjtött epigrammait, amelyek között számos görögből fordított darab akad, leginkább az *Anthologia Graeca* szkóptikus költeményei közül.

A Trajanus-epigramma fordítása az 1518-as kiadásban az *In vehementer nasutum, e Graeco* címmel szerepel. A szintén bázeli, 1520-as kiadásba ugyanezzel a címmel bekerült egy másik orcsúfoló költemény is, egy négysoros, szintén a *Görög Antológiából* (AP. XI, 268; AP. II, 13, 11).¹⁵ Ezenkívül számos nő- és feleségsúfoló, a részegeseket, a tudatlan filozófusokat vagy az orvosokat kifigurázó epigrammát is fordított Morus a *Planudea* ugyanazon könyvéből. Kedvére lehetnek az efféle tréfás költemények, Erasmus is több helyen említi Morus *mira festivitasát*, utalva arra a barátságos, évődő hangulatra, a szüntelen tréfálkozásra, amely társalgásaikat Erasmus korai angliai éveit jellemezhetette, és amelyekben Morus mindenkor értő partnerre találhatott Erasmusában.¹⁶ A Lukianosztól és általában a görög és római szatírából tanultakat ugyanakkor mindketten továbbfejlesztették: Morus egy elvontabb, teoretikus irányba az *Utópiában*, egy új műfajt is teremtve ezzel, míg Erasmus egy inkább retorikus, a nyelvi lehetőségeket a végsőkéig kiaknázó irányba a *Balgaság dicséretében* és a *Colloquiában*.

Mi köze mindennek az orrmonológához és az orcsúfoló epigrammához? A *Colloquia* egy korai darabja, a *De captandis sacerdotiis* című dialógus egy részlete jól példázza egyrészt a fenti állítást, vagyis azt a nyelvi leleményt, amellyel Erasmus a görög-római szatirikus hagyományt, azaz jelen esetben az orcsúfoló görög epigrammát új formába öntötte és jelentősen gazdagította, és ez egyben a hiányzó láncszemet is jelenti a Trajanus – Morus – Cyrano-féle orrkarikatúra és Rostand orrmonológja között.

A kétszereplős dialógusban¹⁷ a sikertelen római „javadalomhalászatából” visszatért Pamphagus és régi cimborája, Cocles beszélgetnek. Pamphagus megőrül annak, hogy ő nem úgy járt, mint a hazatérő Odüsszeusz, hogy csak elaggott kutyája és régi dajkája ismerte föl, mire válaszul Cocles biztosítja, hogy nem volt nehéz dolga, hiszen egy akkora orrot, mint a Pamphagusé, nehezen felejt el az ember. A címzett kikéri magának, mondván, hogy az ő orrán nincs semmi szégyellnivaló. Hát persze, hogy nincs, vágja rá Cocles,

„hiszen olyan szerszám ez, amit számtalan célra használhatsz” „Például?”
Először is, csappantyú helyett a mécses eloltásához „Folytasd” „Aztán, ha egy
 mélyebb üregből kell vizet merítened, jó lesz tömlőnek.” „Ejha!” „Ha tele a
 kezed, jó lesz fogasnak.” „Ezen kívül?” „Ha nincs fűjtatód, begyűjthatsz vele a
 tűzhelyet” „Jól mondod. Mi van még?” „Ha írás közben zavar a fény, árnyékot
 ad.” „Hahaha. Van még valami a tarsolyodban?” „Tengeri csatában csáklaként
 használható” „Hát a szárazföldön?” „Jó lesz pajzs helyett.” „Mi lesz még?”
 „Éknek is jó, ha fát kell hasogatnod.” „Igaz.” „A népet is összetrombitálhatod

¹⁴ Luciani opuscula ab Erasmo Roterodamo et Thoma Moro in Latinorum linguam traducta. Paris 1506. Vö. Craig R. Thompson: The Translations of Lucian by Erasmus and St. Thomas More. New York 1940.

¹⁵ Miller – Bradner – Lynch: i. m. no. 102, 158.

¹⁶ Erasmus így ír Morusról egy korai levelében Richard Whitfordnak, amely egyben a bevezetője saját *declamatiojának*, amelyet Lukianosz *Tyrannicidájára* válaszul írt (mindkettő a már említett 1506-os Lukianosz-fordításkötetben jelent meg), közli Allen: i. m. I, 191, 422–423: *Accedit lingua ingenio par, tum morum mira festivitas, salis plurimum, sed candidi duntaxat, ut nihil in eo desyderes quod ad absolutum pertineat patronum*. Vö. a Balgaság dicséretének Morusnak címzett ajánlását: *suspiciabar hunc ingenii nostri lusum tibi praecipue probatum iri, propterea quod soleas huius generis iocis, hoc est, nec indoctis, ni fallor, nec usquequaque insulsis impendio delectari*. Allen: i. m. I, 222, pp. 459–462.

¹⁷ Magyar fordítása még nincs. A latin szöveg kritikai kiadása: Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami I-3. Amsterdam 1972. Ed. par L. E. Halkin - F. Bierlaire - R. Hoven: 150–154.

vele, ha ki kell hirdetni valamit. Ha csatában vagy, kürtjeleket adhatsz vele. Kapának is jó, ha ásnod kell. Sarlónak, ha aratsz. Horgonynak, ha hajózol. A vendéglőben villa, halászhorgonyhoz horog.” „Milyen szerencsés vagyok! – állapítja meg végül Pamphagus – Nem is tudtam, hogy egy ilyen sok célra használható holmi van a birtokomban.”

Első ránézésre alapos a gyanú arra nézvést, hogy az erasmusi „multifunkciós” orr közeli rokonságban állhat Rostand hangnemeket váltogató orrleírásaival. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Edmond Rostand apja gazdag polgárember létre képzett latinista is volt, aki többek között elsőként fordította franciára Catullus összes verseit, és gondoskodott róla, hogy a fia is alapos retorikai képzésben részesüljön (előbb egy marseilles-i elitiskolában, aztán pedig Párizsban a Collège Stanislasban, ahol annak a René Doumic-nak lett a tanítványa, akinek legfőbb érdeklődési területe éppen a XVII. századi francia irodalom volt, ily módon tehát mind Cyrano, mind Bruscambille a látókörébe kerülhetett),¹⁸ akkor csak erősödik a gyanúnk, hogy Rostand legalább akkora vagy talán még nagyobb olvasottsággal rendelkezhetett nazológiai téren, mint színművének címadója. A téma egyébként is jóval nagyobb publicitást élvezhetett, mint manapság. A Rostandnál jó másfél évszázaddal korábban alkotó Laurence Sterne *Tristram Shandy*jében az „orrológia” fő teoretikusai között még együtt szerepel Bruscambille és Erasmus, Sterne szó szerint is idéz a *De captandis sacerdotiis*ből.¹⁹

Visszatérve a dialógusra: a beszélgetés végén Cocles megint csöbe húzza Pamphagust, miután az elpanaszolja katasztrofális anyagi helyzetét; „megmutatom én neked, hogy honnan szerezhetsz akár százazret” – mondja neki. „Boldoggá teszel tehát?” – kérdi amaz – „Ne húzd sokáig. Mondd meg honnan.” „Budé Numizmatikájából.”²⁰ Ott sok százazret találsz, akár aranyat, akár ezüstöt.” „Menj ahova való vagy a vicceddel együtt. Majd ebből adom meg én is, amivel tartozom neked.” „Majd azt, amit ebből kapsz tőlem kölcsön.” *Age, novi nasum tuum*, mondja erre Pamphagus. Cocles: *At mihi prae te nasus est nullus*. Pamphagus: *Imo nihil te nasutus. Nihil es nisi nasus*. A szójáték magyarra lefordíthatatlan, hiszen a *nasus* itt egyformán jelent orrot és humort, a *nasutus* pedig egyszerre nagyorrút és élcelődőt. Lehetséges-e, hogy e két egymással ilyen jóízűen élcelődő alak mögött valódi személyek rejtőzzenek? P. Smith, a múlt század 20-as éveinek nagy Erasmus-monográfusa, aki lényegében valamennyi a *Colloquiában* szereplő személy mögött valós személyeket vélt meghúzódni,²¹ Erasmus két szolgáját sejtette Pamphagusban és Coclesban, egy 1529-es levél²² alapján, amelyben Erasmus Oecolampadiust nyugtatja meg afelől, hogy az ugyanabban az évben kinyomtatott, bővített *Colloquiában* megjelent *Cyclops* c. dialógusban nem róla esik szó, amikor egy olyan rókailelkű illetőről beszélnek, akiben bár akkora lenne a keresztényi könyörület, mint amekkora az orra.²³ Erasmus a levélben azzal védekezik, hogy köztudomású, hogy ez a szolgájára, Nicolas Canniusra vonatkozik, aki szeretett volna szerepelni a *Colloquiában*, az érvelése azonban sántít: a dialógus egyik szereplője valóban Cannius, de a hosszú orra vonatkozó megjegyzés egy harmadik személyről szól, aki mögött talán nem is kellene mindenképpen egy valódi személyt feltételeznünk. Csakhogy maguk a kortársak is afféle kulcsregényként olvasták a *Colloquiát* mint eszközt arra, hogy Erasmus kigúnyolja éppen aktuális ellenfeleit, ez nyilvánult meg Oecolampadius reakciójában is. A kulcsregényolvasat tehát érvényes lehet egyrészt abban az értelemben, hogy a kortársak kit vélték felfedezni a *Colloquia* szereplőiben, másrészt időbeli korlátokkal az esetleges szerzői szándék tekintetében is. Ahogyan erősödött ugyanis az Erasmus körüli polémia, különösen az 1520-as évek második felétől, úgy vált az egyre bővülő *Colloquia* is egyre személyesebb hangvételűvé és direkt módon szatirikussá, és távolodott

¹⁸ Edmond Rostand: Cyrano de Bergerac. Texte intégral ed. par Pierre Lauxerois. Paris 1988. 214–251; Sue Lloyd: The Man who was Cyrano. Bloomington 2002. 1–59.

¹⁹ Laurence Sterne: Tristram Shandy úr élete és gondolatai. Ford. Határ Győző. Budapest 1989. III, 35–37, 239–243.

²⁰ Guillaume Budé *De asse* (Paris 1515) c. művéről van szó.

²¹ Preserved Smith: A key to the Colloquies of Erasmus. Cambridge 1927. 6.

²² Allen: i. m. VIII, 2147. 134–136.

²³ A *Cyclops* magyarul megjelent a Trencsényi-Komor-féle válogatásban (Rotterdami Erasmus, Beszélgetések. Vál. és ford. Komor Ilona – Trencsényi Waldapfel Imre, Budapest 1981), de a hosszú orra vonatkozó kitéltet valamilyen oknál fogva nem tartalmazza.

el egyre jobban a kezdeti általánosabb, inkább pedagógiai hangvételtől. Nem feltétlenül érdemes tehát annak kiderítésével próbálkozni, hogy egy olyan korai dialógusban, mint a *De captandis sacerdotiis*,²⁴ kik állhatnak Pamphagus és Cocles mögött. A fentiek tükrében azonban óhatatlan, hogy két ennyire *nasutus* figura mögött, akik ennyi művészi játékosággal csipkelődnek egymással, ne magát Erasmust és Morust sejtjük meg, a két jó barátot, akik oly nagy kedvüket lelték az effajta dolgokban: *iocis, nec indoctis, ni fallor, nec usquequaque insulsis*.²⁵ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Erasmus egy valóban lefolytatott beszélgetést örökített meg, ellenben az már valószínűsíthető, hogy Morus orrcsúfolóepigramma-fordításai kapcsán támadhatott az az ötlete, hogy nyelvgyakorló könyvét ezzel a fajta humorral is fűszerezze.

Ami pedig a *nasutus* konkrét értelmét illeti: világos, hogy Erasmus is tekintélyes nagyságú orrot mondhatott magáénak, elég Holbein ismert festményét magunk elé idézni. Ha tehát Pamphagus alakja mögött valóban őt kell keresnünk (adalék lehet ehhez, hogy az 1509-ben Itáliából visszatérő és Rómát is megjárt Erasmusnak az 1510-es években állandó törekvése volt egy olyan patrónust találni, aki bizonytalan anyagi helyzetén egy állandó jövedelmet biztosító javadalommal javíthatna) akkor könnyen adódik a következtetés, hogy Erasmus a *De captandis sacerdotiis*-ben ugyanazt műveli, mint a Rostand drámájában Cyrano: saját magát gúnyolja ki. Ezt az állítást alátámaszthatják azok a rajzok, amelyek a bázeli egyetemi könyvtárban őrzött Erasmus-hagyaték lapjai között maradtak ránk. Szent Jeromos levelei kommentárjának jegyzeteit ugyanis néhány olyan saját magát ábrázoló karikatúrával dekorálta ki Erasmus, amelyek az öniróniát sem megvető szatirikus *ingenium*áról árulkodnak (lásd a 33. ábrán).²⁶

Amicorum communia sunt omnia, azaz a barátoknak mindenük közös, idézhetjük írásunk végén azt „az éppoly híres, mint amennyire üdvös” ókori közmondást, amelyet Erasmus *Adagiája* élére helyezett, jelezve azt a jelentőséget, amelyet neki tulajdonított.²⁷ Nem csupán az *Utópia* tekinthető tehát Erasmus és Morus közös szellemi termékének abban az értelemben, hogy egy olyan társadalmat képzel el, ahol az erasmusi keresztény humanizmus elvei megvalósulhatnak, de az orrszatíra is, amelyet együtt támasztottak fel haló poraiból és egyben megalapozták Rostand-ig ívelő újkori európai karrierjét.²⁸

PETNEHÁZI GÁBOR
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: petnehazi_gabor@yahoo.it

²⁴ Az 1522. márciusi kiadásban szerepel először, cím nélkül, amely csak az 1524. márciusi kiadástól kezdve állandósul. A *Colloquia* kiadástörténetére vonatkozóan lásd: L. E. Halkin: Introduction, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami I-3. Amsterdam 1972. 3–23.

²⁵ Lásd a 15. jegyzetet.

²⁶ Vö. E. His: Selbskarikaturen des Erasmus. Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 45 (1946) 211–212. A kép forrása: Margaret Mann-Phillips: Erasmus and the Northern Renaissance, Boydell Press, Suffolk, 1981: orig. 1949), p. 159. A rajzokat lásd még: Craig R. Thompson (transl. and ed.): Colloquies. In: Collected Works of Erasmus 39–40. Toronto 1997. 46. Az eredeti lelőhely: Universitätsbibliothek Basel, Handschriften-Abteilung, Erasmuslade, A.IX.56, Bl 226 recto, 243 recto, C.VIA.68, S 146, 143.

²⁷ Lásd az *Adagia* kritikai kiadásában. Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami II-1, ed. M. L. van Poll – M. Mann-Phillips – Chr. Robinson: North-Holland – Elsevier 1993. 84–86.

²⁸ Utólagos megjegyzés. Nem sikerült kiderítenem, a Rostand-irodalom milyen mélységben tárgyalja, vagy tárgyalta-e már egyáltalán a kérdést, ugyanis a hazai nagy könyvtárak katalógusaiban nem találtam egyetlen olyan tételt sem, ami hasznomra lehetett volna, jöllehet mindenképpen érdemes lett volna látnom a Cyrano de Bergerac kritikai kiadását (Jacques Truchet: Cyrano de Bergerac, édition critique. Paris 1983) ill. a következő konferenciakötetet: Edmond Rostand: Renaissance d'une œuvre. Actes du colloque international des 1er et 2 juin 2006. Ed. par Guy Lavorel, Philippe Bulinge. Université Jean Moulin, Centre d'études des interactions culturelles. Centre Jean Prévost 2007.

RITOÓK ZSIGMOND
A SEIKILOS-KÖLTEMÉNY
(2008)

1883-ban Kis-Ázsiában az ókori Tralleis közelében vasútépítés közben egy érdekes, feliratos kis köoszlop került elő.¹ A kövön a görög szöveg néhány sora felett az első kiadó számára nem érthető jelek voltak, melyekben K. Wessely és O. Crusius körülbelül egy időben, egymástól függetlenül zenei hangjelölésekre ismert.² Így világossá vált, hogy a felirat szóban forgó része, mely előtt egy kétsoros epigramma áll, utána pedig három, ma már hiányzó szó következik, egy négysoros, énekelhető kis költemény. Az egész kő egy egyébként ismeretlen Seikilos nevű személynek, Euterpés fiának a sírköve, melyet még életében állított magának.³

Mivel az ókori görög zenei emlékek száma nem túlságosan nagy, érthető, hogy a felirattal foglalkozó szakirodalom elsősorban a zenei kérdéseket (dallam, ritmus) tárgyalta,⁴ s a szövegnek – ha egyáltalán – csak annyiban szentelt figyelmet, hogy abban milyen szellemiség nyilatkozik meg.⁵ A költemény kétségtelenül elég közhelyszerűnek látszik. Mégis talán érdemel egy kis figyelmet. Néha közhelyekről is születnek érdekes költemények.

A költemény szövege mindössze ennyi:

"Οσον ζῆς, φαίνου,
μηδὲν ὅλως σὺ λυποῦ·
πρὸς ὀλίγον ἐστὶ τὸ ζῆν·
τὸ τέλος ὁ χρόνος ἀπαιτεῖ.

A költemény nyelvi szempontból egyszerű, egészében érthető, csak néhány dolog érdemel említést. Soronként haladok.

1: φαίνου: ‘ragyogj’. A szón már Crusius megakadt, és először még szövegjavításra is gondolt (φαιδροῦ),⁶ de azután ezt elejtette, elfogadva O. Schröder (számomra nem meggyőző) parafrázisát:

¹ Első közlése: Ramsay 1883, 277.

² Wessely 1890, 18; Crusius 1891. Wessely tanulmányához nem tudtam hozzájutni, így nem tudom, hogy ő mennyire jutott a felirat zenei értelmezésében. Mindketten hamarosan újra foglalkoztak a kővel: Wessely 1892, 266–7; Crusius 1893, 160–173 (a felirat rajzával, ahol még a később levágott utolsó sor is látható). Ezután gyors egymásutánban többen tárgyalták a feliratot: Hansen 1893 (nem láttam), Reinach 1894a, 203; uő. 1894b, 365–368 (pl. XI. fénykép), Spitta 1894, 103–110; Monro 1894, 89; 133; még Jan, 1895, 450–453 is kiadta (2. kiad), és utána is sokan mások. A mértékadó kiadás ma Pöhlmann–West 2001, N° 23, 88–91. A kő jelenleg a koppenhágai Nemzeti Múzeumban van.

³ Az epigramma így hangzik: Εἰκὼν ἡ λίθος εἰμί· τίθησί με Σείκιλος ἔνθα / μνήμης ἀθανάτου σῆμα πολυχρόνιον. A ma már hiányzó zárószavak: Εὐτερπὶ ζῆ. – Az, hogy valaki még életében elkészítette síremlékét, nem volt ritkaság, mint azt más sírfeliratokból is tudjuk: GV 247–274; 1256 Peek. – A feliratot a Ω-k sajtós írása alapján datálja a Kr.u. 2. századra Pöhlmann–West, a korábban elfogadott 1. századdal szemben.

⁴ Csak példaképpen említek néhányat: Wilamowitz 1921, 132; Martin 1953, 48–55; Fischer 1953, 153–165; Beaton 1980, 10–11, és természetesen a görög zenével foglalkozó munkák, így pl. I. Henderson 1957, 301–302; West 1992, 301–302; Anderson 1994, 222–227; Mathiesen 1999, 148–151.

⁵ A szöveggel (és nem a dallammal) foglalkozott már a zenei jelentőség felismerése előtt Cougny 595; 607, aki epikureus szellemiségűnek tartotta a kis költeményt; Marx 1906, 145–148, aki nyelvi megjegyzéseket fűzött a szöveghez; Carcopino 1922, 272 és Picard 1925, 121–125, akik szerint egy a hermetizmushoz közel álló gnósztikus szellem megnyilatkozása a költemény (és a -τερ- betűkben a latin *ter* szorzószámnévet vélték felismerhetni).

⁶ Crusius 1891, 165.

„Zeige dich, laß dein Licht leuchten, wirke”.⁷ Fr. Marx *vocativus*ban álló tulajdonnevet akart látni a szóban.⁸ Ez sem látszik valószínűnek. A következő sor ellentétes párhuzamossága inkább arra enged következtetni, hogy a szó értelme itt ‘örülni’, ‘örömtől ragyogni’.⁹ A szónak ilyen értelmére ugyan nem találtam más példát, de emellett szól GV 1219 Peek sírfelirata: ἐὺφραίνου <δ>ν ζῆς χρόνον¹⁰.

3: πρὸς ὀλίγον: rövid időre: Plut. *Cons. ad Apoll.* 116a; Ael. *VH* 12, 63; Jos. *BJ* 4, 642; *AJ* 4, 128; *Ep. Jac.* 4, 14; Luc. *De or. dial.* 18 (egy hivatkozás sincs Passowban LSJ-ben vagy más nagyszótárban).

4: τὸ τέλος: Crusius a szót ‘adó’-nak vagy ‘vám’-nak érti: „Die Zeit fordert ihren Zoll”, ill. „Tag und Nacht als die τελῶναι des Todes”.¹¹ Marx ugyan egy Pollux-hellyel is megtámogathatónak tartja ezt az értelmezést (9, 31: εἰσπραττεῖν τέλη, πράττειν, ἀπαιτεῖν, ἐκλέγειν), de helyesebbnek tartja, ha határozóként az ἀπαιτεῖ-hez vonjuk. Egy harmadik lehetőség a τὸ τέλος-t az ἀπαιτεῖ tárgyának tekinteni. Így pl. W. D. Anderson és Th. Mathiesen.¹² Formális szempontból ez sem kifogásolható. Magam mégis inkább Marx véleményét fogadom el. Elég felütni az LSJ-t, Papet vagy valamely másik nagyszótárt s. v. τέλος, hogy lássuk mind τέλος (gyakrabban), mind τὸ τέλος (ritkábban) jelentheti azt, hogy ‘végül’.¹³ Az élet rövid időre van, végül az idő elkéri (az egészet, nemcsak a végét).

A sorok jambikus dimeterek, de nincs kettő egyforma. Az első sorban a hosszú – mégpedig egy kivétellel természetből fogva hosszú – szótagok a túlnyomók: mindössze egyetlen rövid szótag van (1 : 4). Az arány ezután megváltozik: a második sorban 4 : 3 lesz, a harmadikban 5 : 3, végül az utolsó sorban 7 rövid szótag van, s csak az utolsó két szótag hosszú, igaz, az utolsó viszont hárommorás. Az idő mind gyorsabban telik, az élet mind rohamosabban közeledik végéhez, hogy azután beletűnjék a csendbe.

A pusztá tartalom – élvezzük az életet, előbb-utóbb úgyis meghalunk – valóban közhely, bár ennek megfogalmazásában vannak árnyalatbeli különbségek. Hol csak utalás történik a jövő bizonytalanságára, az elmúlás lehetőségére, mint Horatiusnál a *Leuconoe-ódában*, hol ki is van mondva, hogy a halál előbb-utóbb bezörög mindenki ajtaján, mint a *Sestius-ódában*, hol azzal is indokolva van az élet élvezetére való buzdítás, hogy úgyis minden, amit nem élvezünk, az örökösök kezére jut, így a *Dellius-ódában* vagy a 4. könyvben a *Torquatus-ódában*, hol olyan komor formát ölt a gondolat, mint a *Postumus-ódában*, ahol a buzdítás már ki sincs mondva, csak az idő feltartóztathatatlan múlásából, a halál elkerülhetetlen voltából, mikor az Alvilág folyói várnak, meg az örökös tékozlásából vonható le tanulságként, hol tréfásan cseng, mint a pseudo-vergiliusi *Copa* utolsó sorában: *Mors autem vellens ‘vivile’ ait ‘venio’*. Figyelemre méltó mindenesetre, hogy a sírfeliratok óriási mennyiségéhez képest viszonylag nem nagy azoknak a száma, melyek az élet élvezetére buzdítanak.¹⁴

Az a gondolat viszont, hogy az élet valami olyan, ami csak időlegesen van birtokunkban, s egy idő után vagy vissza kell adni, különféle kulturális háttérű forrásokban fordul elő. Cicero azokkal vitatkozva, akik az idő előtti halál miatt panaszkodnak, így érvel:

Félre azokkal a szinte vénasszonyos ostobaságokkal, hogy az idő előtti halál szerencsétlen dolog. Miféle idő előtt? a természeté előtt? De hát a természet az életet haszonélvezetre adta, mint a pénzt, határnap kiűzése nélkül. Mit

⁷ Crusius 1893, 161.

⁸ Marx 1906, 140–141.

⁹ Vö. latin *renidens*: Ov. *a. a.* 2, 49; *Met.* 8, 197; *Stat. Theb.* 4, 796, és idézhető egy magyar klasszikus is: „.....gagyog s ragyog”.

¹⁰ *Monum. Piot.* V 1899, I. VII, 1, p. 65, idézi Marx 1906, 140.

¹¹ Crusius 1891, 165; 1893, 161.

¹² Anderson 1994, 223; Mathiesen 1999, 150.

¹³ τὸ τέλος: Plat. *Lg.* 740e; 766b; *IEp. Petr.* 3, 8.

¹⁴ Pl. *AP* 7, 32; 33; 452; GV 1219; 1956 Peek.

*panaszkodol tehát, ha visszakéri, amikor akarja? Hiszen ezzel a feltétellel kaptad.*¹⁵

Seneca többször is hasonlóképpen érvel. A Marcia-vigasztalásból idézek, ahol arról beszél, hogy javaink, kincsek, paloták, népszerűség csak egy ideig a mieink:

*Semmi sincs ezek közül, amit ajándékba kaptunk volna. Összeszedett, gazdáikhoz visszamenendő eszközökkel van díszítve a színpad, egyikiüket egyik, másikukat másik nap fogják visszavinni [...] csak kölcsönképpen kaptuk. A haszonélvezet a mienk, melynek idejét ajándékának odaítélője határozza meg, a mi kötelességünk, hogy készen tartsuk, amit egy bizonytalan határnapig kaptunk, és ha felszólítanak, zokszó nélkül visszaadjuk. Az egészen rossz adósok sajátossága a hitelezők gyalázása.*¹⁶

Hasonlóképpen vélekedik a Polybios vigasztalásában és a léleknyugalomról szóló munkájában is.¹⁷

De ugyanez a gondolat megtalálható a pseudo-plutarchosi Apollónios vigasztalásában is. Csak a legfontosabb szavakat idézem:

*Nem szabad zúgolódni, ha azt, amit rövid időre kölcsön adtak, visszakérik. Mert hiszen, amire gyakran szoktunk hivatkozni, a bankárok sem zsörtölődnek, ha azt a letétet, amelyet náluk úgy helyeztek el, hogy majd visszaadják, tőlük visszakérik [...] Az életet úgy birtokoljuk, hogy egyszer majd vissza kell adnunk az isteneknek, akik azt nálunk elhelyezték, de a visszaadás ideje nincs meghatározva, ahogy a bankárok esetében sem a letét visszaadásáé, hanem bizonytalan, hogy aki adta, mikor kéri vissza.*¹⁸

E szövegek nyilvánvalóan rokonok, de hogy mi volt a forrás (Krantórnak az ókorban híres, de számunkra elveszett munkája a gyászról?) vitatott.¹⁹ A gondolat mindenesetre láthatólag állandó eleme volt a vigasztalásirodalomnak.

Senecához hasonlóan általánosít, de persze más szellemben Philón. Ő is azt fejtegeti, hogy semmi sem tulajdonunk,

...még az életünk sem. Ha tudatában vagyunk, hogy csak a használat a mienk, úgy fogunk törődni velük, mint isten tulajdonaival, előzőleg tudomásul véve, hogy az Úrnak törvény és szokás szerint amikor akarja, vissza kell szolgáltatni, ami az övé. Így ugyanis enyhítjük az elvesztés miatti keserűséget.

Mert, mondja valamivel később, a tulajdonát mindenki annak adja, akinek akarja, „de a használó nem tulajdonosa is annak.”²⁰

Egy másik művében Ábrahám áldozatáról (Gen. 15) szólva (és a Septuaginta szövegét egy kicsit félreértve) ezeket írja:

Megfogta tehát mindezeket (Gen. 15, 10) az ő (ti. Isten) számára. Ez a kiváló ember (ti. Ábrahám) dicsérete, aki az azokért való áldozatot, amiket letétként kapott, a lélekért, az érzékelésért, az értelemért, az isteni bölcsességért, az

¹⁵ Tusc. 1, 93; vö. Epikt. frg. 23: δοῦσα ἡμῖν φύσις τὸ σῶμα ἀφαιρῆται.

¹⁶ Dial. 6, 10, 1–2.

¹⁷ Dial. 11, 10, 4–5; 9, 11, 1–3.

¹⁸ Mor. 116a–b; vö. 106 f. Feltűnő e szöveg és a költemény szóhasználati rokonsága: πρὸς ὀλίγον, ἀπαιτοῦσιν, τὸ ζῆν. Ez az első két esetben adódhatik egyszerűen a tárgyból, a τὸ ζῆν – pl. a ζῶν helyett – már feltűnőbb.

¹⁹ Pohlenz 1909; van Wageningen 1916; Philippon 1917; Kassel 1958, a Cons. Ap.-hoz írt kommentárral: 49–89; ehhez a szakaszhoz: 92. – D. L. 4, 27; Cic. Luc. 135.

²⁰ De cherub. 117; 119; Vö. Eur. Phoen. 556: τὰ τῶν θεῶν ἔχοντες ἐπιμελούμεθα.

*emberi tudományért, tisztán és becsületesen megőrizte, nem magának, hanem egyedül annak, aki azokat rábízta.*²¹

Megint más összefüggésben jelenik meg a gondolat Josephusnál. Iotapata ostromának végső szakaszában Josephus egyebek közt a következőképpen beszéli le ellenálló társait a reménytelen helyzetükben értelmetlen ellenállásról vagy az öngyilkosságról:

*Valamennyiünknek halandó, mulandó anyagból alkotott testünk van, de ebben a testben halhatatlan lélek van, az istenség része. Ha már most valaki eltékozol olyan javakat, amelyeket emberek bíztak rá, vagy rosszul gazdálkodik velük, akkor bűnös és hűtlen embernek tartják, de aki az Istentől rábízott értéket erőszakosan kiszakítja tulajdon testéből, vajon hiheti-e, hogy elbújhat annak a szeme elől, akit így megbántott? [...] Hát nem tudjátok, hogy azok, akik a természet törvénye szerint távoznak az életből, és az Istentől kapott kölcsönt akkor fizetik vissza, amikor az adományozó vissza akarja venni, örök dicsőséget, családjuk és nemzetségük boldogságát nyerik jutalmul?*²²

A Hermas Pásztor elvontabb összefüggésben, de nem kevésbé határozottan fogalmaz:

*Akik hazudnak, semmibe veszik az Urat és az Úr sikkasztóivá válnak, mert nem adják vissza neki a letétet, amelyet kaptak. Nem hazug lelket kaptak ugyanis tőle. Ha mikor megadják hazugát adnak helyette, bemocskolják az Úr parancsolatját, és sikkasztókká lesznek.*²³

Szelídebben, de ugyancsak figyelmeztető összefüggésben jelenik meg a gondolat első Kelemen levelében. A levél szerzője arról ír, hogy a gyermekeket helyesen kell nevelni, hogy megtanulják,

*mit ér Isten előtt a tiszta szeretet, hogyan üdvöztíti az ő szép és nagy félelme azokat, akik szeplőtelen gondolkodással, jámborul abban forgolódnak. Mert ő a gondolatok és kívánságok vizsgálója, az ő lehelle van bennünk, és mikor akarja, elveszi azt.*²⁴

Mint látható, Philónnál, Josephusnál, Hermasnál és kevésbé szigorúan Kelemennél is ugyanaz a gondolat jelenik meg, mint Cicerónál vagy Senecánál, de egészen más hangsúllyal. Ott vigasztaló célzattal – itt, ugyancsak a „letét” gondolatából kiindulva, az erkölcsi tartozást, számadási kötelezettséget állítva előtérbe, hiszen a letétbe helyezett dolgot vissza nem adni, mikor kéri, szégyenletes, rosszabb, mint a kölcsönt meg nem adni.²⁵

Egy különös „megfordítás” található azután Órigenésnél. A Lukács-evangélium egy helyét (23, 46) közelebbről Jézus szavait – „Atyám, kezedbe teszem le lelkemet” – magyarázva ezeket írja:

*Ha az Atyánál leteszi lelkét, akkor lelkét letétként adja oda. Más dolog ajándékozni, más átadni, és más letenni. Aki letesz valamit, úgy teszi le, hogy majd fel is vegye a letétet. Miért kellett hát lelkét mint letétet letennie az Atyánál? Én értem, az én életemért és értelmemért.*²⁶

Itt nem Isten (az Atya) aki „letétbe helyezi” és azután visszakéri az életet (ami az élet végét jelenti), hanem a Fiú „teszi le” lelkét (életét) az Atyánál, ez a „letevés” („letétbe helyezés”) jelenti élete végét, és ő veszi vissza, s ez a visszavétel jelenti az életet, annak új formáját.

²¹ *Rer. div. her.* 129. A félreértésről *Harl* 1966 ad loc.

²² *BJ* 3, 372; 374. *Révay J.* fordítása.

²³ *Past. m.* 3, 2.

²⁴ *1Clem* 21.

²⁵ *Vö. Arist. Rhet.* 1383b 21; *Pr.* 950a 28 – b 4; 950b 28–31.

²⁶ *Dial. c. Heracl.* 7: Scherer.

Egy további forráscsoportban megint más hangsúlyt kap az életnek mint időleges ajándéknak a gondolata. Az ószövetségi apokrif Bölcsesség könyvében ez olvasható a fazekasról, aki agyagból egyebek között istenszobrokat formál:

A nyomorultul fáradozó ugyanabból az agyagból hiábavaló istent formál, ő, aki kevés idővel előbb a földből lett, és kevés idő múlva elmegy oda, amiből vétetett, miután lelki (psyché) adósságát elkéri. Mégsem arra van gondja, hogy csak gyötrődni fog, és hogy élete rövid ideig tartó.

Majd kevésssel utóbb az istenszobrokról:

*Ember csinálta azokat, aki kölcsön vette a lelket (pneuma) formálta azokat.*²⁷

A Lukács evangéliumban pedig a bolond gazdagról szóló példázatban, aki annak tudatában, hogy gazdag, úgy biztatja lelkét (psyché), hogy egyék, igyék, vigadozzék, azt mondja neki Isten:

*Esztelen! Még az éjjel elkéri tőled a lelkedet, és amiket készítettél, kiéi lesznek?*²⁸

A lélek el- vagy visszakérésének gondolata ugyanaz, de a kölcsönkapott lélek és a lélek tartozása itt az emberi lét ideig való, bizonytalan voltának bizonyossága.

Látónivaló tehát, hogy a gondolat, ha különféle hangsúlyokkal is, meglehetősen elterjedt volt, különösen a Birodalom keleti felében, a görög és római írók között épp úgy, mint a hellénizált zsidók és keresztyének körében. Tralleis meglehetősen vegyes kultúrájú város volt: Számos görög-római és keleti isten és istennő szentélye mellett volt a városban, mint Josephustól tudható, zsidó közösség is, s ha Ignatios a 2. sz. második évtizedében levelet írt a tralleisiaknak, keresztyéneknek is kellett ott élniük.²⁹ Seikilost tehát, vagy aki éppen írta a költeményt, több felől is érthették hatások. Mindenesetre a költeménynek ez az eleme is közhely.

Első tekintetre tehát úgy látszik, hogy a kis költemény nem egyéb, mint két közhely összekapcsolása, amennyiben az „*az idő elkéri*” kifejezés egyszerűen a „*fugaces anni*”-nak felel meg. Ez a második közhely egy tekintetben mégis egyedülálló. Itt nincs magyarázat: Hivatkozás bankárokra, letétre, utalás isteneknek vagy Istennek való tartozásra, de nincs szó arról sem, mi lesz aztán, vagy hogy lesz-e azután valami. Ennélfogva mindenki a maga számára értelmezheti a verset, éppen közhely, de többféle összefüggésbe állítható közhely voltából következőleg többféleképpen: belenyugvást sugallónak, kérdőre vonónak vagy leverőnek.

Felmerülhet azonban, ugyancsak a közhelyszerűségből adódóan, még egy kérdés. Más forrásokban az életet annak adója – természet, isten – kéri el, vagyis vissza, éppen azon az alapon, hogy ő adta. Itt az idő kéri el. A stoikusok azonosították Chronost Kronosszal: Chronos is, „*mint mondják, elnyeli gyermekeit, mert ami διὰ χρόνου keletkezik, az az idővel együtt megint el is pusztul.*”³⁰ Ez azonban aligha lehet arra bizonyíték, hogy az időt az élet adójának tartották. A διὰ χρόνου kifejezés bajosan jelentheti azt, hogy „*az időtől származólag*”, mert a διὰ genitívusszal ilyen értelemben ha nem is példátlan, de ritka; mert ezt a mondat egészének értelme sem támogatja (συνδιαφθείρεται); végül mert a *scholion* szövegének egésze is másról beszél.³¹ A kifejezést tehát így kell érteni: idő folyamán. Ennek folytán azonban, megint a „közhely”-ből adódóan, ahol meg van mondva, hogy aki az életet

²⁷ Sap. 15, 8–9; 16.

²⁸ Luc. 12, 20. A példázat csak ebben az evangéliumban van meg. Az ilyen személytelen állítmányokkal a rabbinikus irodalom az *Isten* név kimondását elkerülendő használja: Strack–Billerbeck 1978. II. 190. Hasonlóan az elmúlással összefüggésben a prédikátor, 12, 7, bár itt nem visszakérésről, csak visszatérésről van szó.

²⁹ Ruge 1937, 2117–2118. Jos. AJ 14, 242; Ign. Ep. 3.

³⁰ Schol. Hes. Th. 459 = SVF II. 1087.

³¹ Az egyetlen példa: σοὶ... διὰ βασιλείων πεφύκῃ: Xen. Cyr. 7, 2, 24. Vö. Kühner–Gerth 1898, II. 482. A *schol.* egész szövege szerint Kronost „*Uranos és Gé gyermekeként tartották, mert a föld fölötti és a föld alatti csillagok felkeléséről függően alakul az idő, mert ezek alapján határozzuk meg a napéjgyenlőséget, a hónapokkal és az alkalmas időt. Mint mondják stb.*”

adta, kéri is azt vissza, nyitva marad a kérdés: Milyen alapon kéri el az idő az emberi életet, s egyáltalán, honnan jön az élet?

De felvet kérdéseket az utolsó szó is: ἀπαίτεῖ. A szónak két fő jelentése van: visszakérni valamit, ami valakinek a tulajdona,³² ill. kérni valamit, amiről aki kéri, joggal vagy alaptalanul úgy véli, hogy az őt megilleti, vagy annak megkapását elvárhatja.³³ Ha szigorúan vesszük azt, ami a szövegben áll, ahol tehát nincs megmondva, hogy az idő adta az életet, akkor csak a második jelentés jöhet számba: elkéri. Mindazáltal ezen a jelentésen belül is számos egymástól esetleg nagyon eltérő árnyalat lehetséges. Ez a szó használható, mikor lázongó katonák követelnek („*kérnek el*”) több zsoldot és egyéb kedvezményeket, amelyek tehát jog szerint nekik nem járnak.³⁴ Ez, mikor Peisthetairios a szorongatott helyzetben levő Zeustól a világuralmat „*kéri el*”.³⁵ A végrehajtó is így kívánja az adót, formailag jogszerűen, hogy valójában is úgy-e, nem mindig bizonyos.³⁶ Lehet valamit – formálisan vagy informálisan – számon kérni.³⁷ Lehet valami feltevést mint posztulátumot megkívánni,³⁸ és lehet valamit elvárni erkölcsi alapon vagy valami segítség vagy jótétemény viszonzásaképpen.³⁹ De elvárható egy műalkotás is egy művésztől vagy egy beszéd egy szónoktól⁴⁰ és egy helyzet vagy egy beszélgetés menete is megkívánhat valamit,⁴¹ ahol, látszólag legalábbis, csak egyszerű felvilágosításkérésről van szó.⁴²

Mindezekben az esetekben az ἀπαίτεῖν ige áll a szövegben, s a metrikailag kétségkívül gondosan megszerkesztett kis költemény utolsó szava is ez – aligha véletlenül. Nem követi magyarázat, értelmezés. Aki a síriratot elolvassa, elgondolkodhatik (el kell gondolkodnia?), mint korábban a nyitva hagyott kérdések esetében, hogy melyik árnyalatot tartja a szövegbe illőnek. Hogyan „kéri el” az idő az életet? Durván, felháborítóan, mint a lázongó zsoldosok? Hideg könyörtelenséggel, mint egy adószedő vagy végrehajtó? Számonkérőleg „*kérdve minket, | hogyan használtuk perceinket | a napot, amely elsiet*”, vagy kevésbé költőileg, mint ahogy egy athéni tisztviselőt számon kérnek? Hűvös-rationálisan, ahogyan egy fejtegetés logikája megkíván valamit? Vagy látszólag szelíden, mint aki csak egyszerű feleletet kér egy kérdésre, szelíden, de egy kicsit ironikusan is, hiszen bármily szelíd is a kérdés, erre a kérésre nem lehet nemet mondani? A felirat nem válaszol e kérdésekre, csak felteszi azokat, amennyiben egy olyan szót használ, amelynek többféle értelmezése lehetséges. A feleletet e kimondatlan kérdésekre, mint a korábbiakra is, mindenkinek magának kell megadnia. Feleletével arról is vall: mit jelent neki a halál – és mit az élet.

RITOÓK ZSIGMON

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Latin Nyelvi és Irodalmi Tanszék

³² Így ἀπαίτεῖς alakban *Od.* 2, 78 (ebben az alakban csak itt), ἀπαίτεω alakban *Hdt.* 1, 2 és azután sokszor.

³³ Így először A. *Cho.* 398; δίκαν ἀπαίτω.

³⁴ *Pol.* 1, 60, 1; 68, 6 (sem itt, sem a továbbiakban nem töreksem teljességre).

³⁵ *Ar. Av.* 554.

³⁶ *LXX 2Chr.* 36, 4^a; *Is.* 3, 12 és temérdek adat *Preisigke* 1925 150–152.

³⁷ *D.* 18, 245; *Pol.* 29, 14, 8; *Plat. Rp.* 599b; *D. Chr.* 37, 30.

³⁸ *Arist. M.* 1063 b 9.

³⁹ *Hdt.* 8, 122; *Plat. Phdr.* 241a; *Isocr.* 16, 35; 18, 67; *Jos. AJ* 7, 64; egy istentől: *Plat. Rp.* 394.

⁴⁰ *D. Chr.* 12, 82; 29, 2.

⁴¹ *Plat. Phil.* 18e; *Pol.* 1, 14, 3; 9, 22, 7.

⁴² *Plat. Lg.* 895d: az ἐρωτάω-val párhuzamos, de csak látszólagosan ilyen ártatlan a kérdés, mert valamely dolog meghatározásáról (λόγος) van szó.

Bibliográfia

- ANDERSON, W. D. 1994: Music and Musicians in Ancient Greece. Ithaca – London.
 BEATON, R. 1980: Factors of Change and Continuity in Greek Musical Tradition: BSA 75, 10–11.
 CARCOPINO, J. 1922: Le tombeau de Lambridi et l'hermetisme africain: RA 1, 272.
 COUGNY, E. 1890: Epigrammatum Anthologia Palatina etc. III. ed. – Parisii (Didot).
 CRUSIUS, O. 1891: Ein Liederfragment auf einer antiken Statuenbasis: Ph 50, 1891.
 – 1893: Zu neuentdeckten antiken Musikresten: Ph 52, 1893.
 FISCHER, W. 1953: Das Grablied des Seikilos: der einzige Zeuge des antiken Weltlichen Liedes: Amman Festgabe. Innsbruck.
 HANSEN, FR. 1893: Sobre un tozzo di musica griega. Santiago. (Nem láttam.)
 HARL, M. 1966: Philo, Oeuvres XV. trad. par – Paris.
 HENDERSON, J. 1957: Ancient Greek Music: E. Wellesz (ed.) New Oxford History of Music. I. Ancient Oriental Music. Oxford.
 JAN, C. 1895: Musici Scriptores Graeci. Lipsiae.
 KASSEL, R. 1958: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München (Zetemata 18).
 KÜHNER, R.– GERTH, B. 1898: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I-II. Hannover – Leipzig.
 MARTIN, E. 1953: Trois documents de musique grecque. Paris.
 MARX, F. 1906: De Siculi cantilena: RhM 61.
 MATHIESEN, TH. 1999: Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages. Lincoln – London.
 MONRO, D. B. 1894: The Modes of Ancient Greek Music. Oxford.
 PEEK, W. 1955: Griechische Versinschriften. Berlin.
 PHILIPPSON 1917: van Wegeningen könyvének bírálata: BPhW 37.
 PICARD, CH. 1925: Notes d'épigraphie grecques: Annales de l'Université de Grenoble. Section Lettres – Droit. N. S. 2.
 POHLENZ, M. 1909: De Ciceronis Tusculanis Disputationibus. Gottingae.
 PÖHLMANN, E. – WEST, M. L. 2001: Documents of Ancient Greek Music. Oxford.
 PREISIGKE, E. 1925: Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. Berlin.
 RAMSAY, W. M. 1883: Unedited Inscriptions from Asia Minor: BCH 7.
 REINACH, TH. 1894 a: Une ligne de musique antique: REG 7.
 – 1894 b: La musique du nouvel hymne de Delphes: BCH 18.
 RUGE, W. 1937: Tralleis RE VI A.
 SCHERER, J. 1949: J. Scherer (ed.), Entretien d'Origène avec Heraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme. Publications de la Société Fouad I. de Papyrologie. Textes et Documents 9. Kairó.
 SPITTA, PH. 1894: Eine neugefundene altgriechische Melodie: Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft 10.
 STRACK, H. L.– BILLERBECK, J. B. ⁷1978: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II.
 WEGENINGEN, J. VAN 1916: De Ciceronis libro consolationis. Groningen.
 WESSELY, K. 1890: Antike Reste griechischer Musik: Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums Wien Landstraße.
 – 1892: Le papyrus musical d'Euripide. REG 5.
 WEST, M. L. 1992: Ancient Greek Music. Oxford.
 WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. v. 1921: Griechische Verskunst. Berlin.

SIMON L. ZOLTÁN
CANDIDA MUNERA
KÖTETKOMPOZÍCIÓS ELJÁRÁSOK CASPAR TRIBRACHUS
VITÉZ JÁNOSNAK AJÁNLOTT EKLOGÁSKÖNYVÉBEN

Amikor Janus Pannonius 1465 tavaszán a Rómába tartó magyar követség alkalmából visszatért Itáliába, tanulmányai helyszínén, Ferrarában is elidőzött. Valószínűleg ekkor ismerkedett meg a fiatal modenai költővel, Caspar Tribrachusszal, aki szülővárosában nem találván megélhetést, Borso d'Este támogatását élvezve legalábbis 1461 óta Ferrarában élt.¹ Nem tudjuk, hogy az 1460-ban elhunyt Guarinónak még tanítványa lehetett-e, igen jó barátságba került viszont fiával, Baptista Guarinóval, és mindenekelőtt a kor egyik legjobb latin költőjével, Tito Vespasiano Strozzi-val. Meghitt barátságot kötött Janusszal is annak rövid ferrarai tartózkodása alatt, amint azt egymásnak címzett, nemegyszer humoros hangvételű epigrammaik bizonyítják.² Az is fölöttébb valószínű, hogy Janus biztatására küldte el eklogái gyűjteményét Vitéz Jánosnak. A kötet élére egy viszonylag terjedelmes, 24 soros ajánló epigrammát helyezett el, amelyben Vitéz roppant gazdagságát részletezi, úgyhogy a küldemény célja felől sem lehet semmi kétségünk.³

Noha Borso d'Este sokkal inkább lelte kedvét az olasz és francia nyelvű lovagregényekben, mint humanistái latin költeményeiben,⁴ patrónusként korántsem volt szűkkeblű: már 1461-ben októberében nagyobb pénzösszeget adományozott a költőnek, *subsidium eundi Venetias et inde in Graeciam pro litteris Graecis perdiscendis*, jóllehet nem valószínű, hogy ez az utazás valaha is megvalósult.⁵ 1464 decembere óta azonban Tribrachus már Modenában működött mint *maestro di grammatica*, s bár olyan tanítványai voltak, mint Antonio Urceo il Codro, aki később a bolognai egyetemen a görög nyelv tanára lett, a pezsgő irodalmi élettől való távollétet mégis száműzetésként élte meg, amit személyi összeütközések és anyagi nehézségek csak még keservesebbé tettek. 1466-ban azután iskolamesteri állását föl is adta, s visszatért Ferrarába. Amikor tehát Janusszal találkozott, életének egyik keserves, családokkal teli időszakát élte, s korántsem lehetetlen, hogy a Vitéznek ajánlott eklogák háttérében nemcsak a busás jutalom reménye, hanem esetleg a Magyarországra való költözés latolgatása is állhatott.

¹ Tribrachus életrajzáról lásd G. Venturini: Un umanista modenese nella Ferrara di Borso d'Este: Gaspare Tribraço. Ravenna 1970.

² Lásd erről Szalay-Ritoók Á.: Humanisták verses levélváltása. In: Nympha super ripam Danubii. Tanulmányok a XV-XVI. századi magyarországi művelődés köréből. Budapest 2002. 55–64.

³ *Accipe Pannoniae iubar indelebile gentis, | quae referant nomen tempus in omne tuum. | Tu dare, quod fulvis aurum Pactolus harenis, | quod Tagus Hesperio devehit orbe, potes, | et tibi quae patriis opulentia montibus exit, | exsuperat quantas Croesus habebat opes, | Sardoos lapides, atque altera dona Pyropos, | quasque suis gemmas colligit Indus aquis.* (Tribrachi Mutinensis ad Reverendissimum Archiepiscopum Strigoniensem Carmen incipit. 5–12) Vö. Baptista Guarino *Ad Ianum Pannonium* c. versével (9–12): *Tu nummis certes, fulvoque potentior auro, | ast ego codicibus carminibusque meis, | hoc mihi cuncta modo fient communia tecum, | praecipit ut sanctae foedus amicitiae.*

⁴ Borso udvaráról lásd C. von Chładowski: Der Hof von Ferrara, authorisierte Übersetzung aus dem Polnischen von R. Schapire. München 1919.

⁵ G. Carducci: La coltura estense e la gioventù dell'Ariosto. Bologna 1954.

Ennyit lehet tudni az életrajzi háttéréről. Tribrachus azonban joggal számíthatott arra, hogy a hét eklogából álló, gondosan megkomponált, s mellesleg szép kiállítású kötet⁶ Vitéz személyében értő olvasóra talál: a magyar főpap, miként a beszédeiben és leveleiben található allúziók mutatják, igen jól ismerte és kedvelte Vergilius eklogáit.⁷ Másfelől a modenai humanista abban is biztos lehetett, hogy műve valódi irodalmi újdonságként fog hatni. A bukolikus költészet ugyanis hosszú ideje nem talált művelőkre; Petrarca és Boccaccio allegorizáló eklogái nem teremtettek folyamatos hagyományt, s ha elszórt kezdeményezések voltak is korábban, a pásztori költészet fölvirágzása csak a Quattrocento második felében vette kezdetét.⁸ Az első próbálkozások az 1460-as években Firenzében Naldo Naldi és Leonardo Dati munkásságához, Ferrarában pedig a Guarino iskolája körül csoportosuló baráti körhöz köthetők. Tribrachus mellett Baptista Guarino, azután Strozzi és Boiardo is kísérletezett a műfaj megújításával. Guarino azonban mindössze három, inkább stílusgyakorlatnak számító eklogát írt, Strozziól, jóllehet a szövegahagyomány arra utal, hogy többet írt, szintén csak három ekloga maradt fenn,⁹ Boiardo VII. eklogájának versengő pásztora pedig már úgy utalnak Tribrachusra, mint a műfaj fölülmúlhatatlan mesterére:

*si placet alterius certemus viribus ergo;
nam licet et Tribraço certes vel doctior illo,
non tamen effugiam.*
VII. 28–30

Ezek után némileg meglepő, hogy e költeményeket a kutatás mindezidáig alig méltatta figyelemre. Akár a bukolikus műfaj történetét átfogóan tárgyaló monográfiákban, akár a ferrarai humanizmus irodalmáról szóló művekben Tribrachus névvel csak elvétve, pár soros utalásokban találkozhatunk. Ennek oka pedig az lehet, hogy a Mátyás-kori humanizmus forrásait összegyűjtő Ábel Jenő 1880-as *editio princeps*¹⁰ jószerével ismeretlen maradt. Elegendő talán két példát említeni: mind W. L. Grant átfogó monográfiája a neolatin pásztori költészetéről, mind W. Ludwig 1980-ban megjelent, korszakalkotó Borsias-kiadása mint kiadatlan szövegekre hivatkozik Tribrachus eklogáira,¹¹ de maga G. Venturini sem tesz említést ezekről Tribrachusnak szentelt, 1970-ben megjelent kitűnő, de inkább az életrajzi szempontokat középpontba állító monográfiájában: Ábel kiadásáról csak évekkel később szerzett tudomást, amikor saját kritikai kiadását készítette elő.

Tribrachus, Strozzi és Boiardo tehát az 1460-as évek legelején, egymás műveire is reflektálva alkotta meg pásztori költeményeit,¹² vagyis a szűk időbeli határok miatt a keletkezés sorrendjét megállapítani szinte lehetetlen. Az viszont kétségtelen, hogy a Quattrocento első, igen jól kigondolt kompozícióba szerkesztett eklogás kötete Tribrachus gyűjteménye, amely ráadásul két változatban is ránk maradt, ritka lehetőséget kínálva ezzel a humanista költők kötetkompozíciós eljárásainak vizsgálatára.

⁶ A kódexről lásd *Csapodi-Gárdonyi K.*: Die Bibliothek des Johannes Vitéz. Budapest 1984. 143–144., ill. újabban *Zsupán E.* ismertetését: Csillag a holló árnyékában. Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon. Budapest 2008. 221.

⁷ Lásd egyebek közt a VII. beszédet: *Veterana pestis multum florem magnumque fidelium robur depasta hactenus laedendo crevit et crescendo laesit.* (Or. 7, 20) E liviusi veretű mondat komor hangulatát még inkább fölerősíti a Tityrus idilli birtokának leírásából kölcsönzött kép: *hinc tibi quae semper vicino ab limite saepes | Hyblaeis apibus florem depasta salicti | saepe levi somnum suadebit inire susurro.* (Verg. Ecl. 1, 53–55)

⁸ A témához lásd *M. Stracke*: Klassische Formen und neue Wirklichkeit. Die lateinische Ekloge des Humanismus. Würzburg 1981. *E. Kegel – Brinkgreve*: The Echoing Woods. Bucolic and Pastoral from Theocritus to Wordsworth. Leiden 1990.

⁹ *Főgel J. – Juhász L.*: Titus Vespasianus Strozza: Borsias (Fragmenta), Bucolicon liber. Lipsiae 1933. 24.

¹⁰ *Ábel J.*: Analecta ad historiam renaissance in Hungaria litterarum spectantia. Budapestini-Lipsiae 1880.

¹¹ *W. L. Grant*: Neo-Latin Literature and Pastoral. Durham 1965. 119. *W. Ludwig*: Die Borsias des Tito Vespasiano Strozzi. Ein lateinisches Epos der Renaissance. München 1977. 35.

¹² Jegyezzük meg, hogy a Galanthis nevű lány szerelme *Strozzi* 3. eklogájában a Tribalus nevet viseli; *E. Carrara* (La poesia pastorale. Milano 1909. 249.) szerint ez a szereplő Tribrachusszal azonosítható. Emellett szól az is, hogy *Strozzi* egyik, erősen bukolikus színezetű elégiáját (*Eroticon* 4, 22) Tribrachusnak ajánlotta.

A kivételes műgonddal megtervezett és összeválogatott gyűjteményt a szerző oly módon állította össze, hogy az mesterségbeli tudásának minden oldalát, költői világának minden árnyalatát fölillantassa, gondosan ügyelve a *varietas* Servius által is megfogalmazott elvére: *Qui enim bucolica scribit, curare debet ante omnia, ne similes sibi sint eclogae*.¹³ Mind az eredeti sorrendet megőrző modenai kódexben, mind pedig a Vitéznek ajánlott kompozícióban hét ekloga szerepel, de merőben más elrendezésben, egy-egy ekloga pedig különbözik. (Lásd a mellékletet.) G. Venturini szerint az eltérő sorrend pusztán annak eredménye, hogy az egyes költeményeket Tribrachus külön-külön is közreadta, s az összeállításakor, mely szerinte nem is föltétlenül a szerző szándékát követi, csak véletlenszerűen kerültek egymás mellé.¹⁴ Nézetünk szerint viszont mindkét kompozíció tudatos tervezés eredménye, erre látszik utalni, hogy a szerző mindkét változatban megtartotta a hetes számot, alighanem az ekkoriban rendkívül népszerű T. Calpurnius Siculus¹⁵ hét eklogájának művészi elrendezését tartva szem előtt. Miként Calpurnius, Tribrachus is az új uralkodó trónra lépésének áldásos hatását leíró eklogát helyezte az első változat középpontjába, melyet a gyűrés szerkesztés elve szerint 3-3 költemény vesz körül. A IV. eklogát (*Phorbas*) ugyanis a szerző abból az alkalomból írta, hogy Ercole d'Este 1463-ban Modena kormányzója lett. A visszatérő aranykor leírásának motívumai, az uralkodó megjelenésének hatására fölvirágzó vegetáció képei is Calpurnius Siculus Nerót magasztaló IV. eklogáját idézik föl.

A középpontba helyezett ekloga tematikus szempontból két részre osztja a kötetet. Az első 3 eklogát magába foglaló egység szerelmi tárgyú, míg a IV. eklogát követő második 3 tárgya a szegénység, a kliens-költő kiszolgáltatott helyzete. E kényes viszony ábrázolása a reneszánsz bukolika egyik alapvető témája, s legfőbb ihletője ismét csak Calpurnius említett költeménye, melyet a humanista költők – társadalmi helyzetüket tekintve érthető módon – nem elsősorban az uralkodó magasztalása felől közelítettek meg, mint manapság szokás. A szerző alteregójaként fellépő Corydon alakjában, aki Nerót ünnepelő dalának jutalmaként nem kér mást, csak egy villát, kisebb birtokot és további karrierje egyengetését,¹⁶ nem az elvtelenül hízelgő udvaroncot látták, hanem a gazdag patrónus kénye-kedvének kiszolgáltatott nyomorgó művész keserű iróniával megrajzolt önarcképét. Ez a nemegyszer vitriolosan szatirikus hangvétel nem hiányzik Tribrachus eklogáiból sem.

A két tematikus csoport oly módon épül föl, hogy az aranykori állapotok újjászületését megéneklő IV. eklogától távolodva az eklogák hangütése egyre diszharmonikusabbá válik. A III. ekloga dalversenyében két gondtalan és boldog pásztor, Philonicus és Alcon verseng a szeretett leány dicséretében, a II. eklogában viszont a pásztorok alig tudják megmenteni a szerelmi bánatában magát fölakasztó Daphnist, míg az I. ekloga hőse, Thyrsis immár a szép Galanthis hirtelen halálát siratja. Hasonlóképpen alakul a költemények második csoportja: az V. eklogában Poeman védelmet élvez a világ áldatlan viszonyai közepette is, s kizárólag a költészetnek és a szerelemnek szentelheti magát, a VI. eklogában viszont már egy nyomorban megöregedett, s ifjúkorára keserű nosztalgiával visszatekintő pásztor idézi föl azon dalát, melyet még fiatalon szerzett Polyphemus és Galatea történetéről. Idősebb korára a nem enyhülő szegénység lelkét megtörte (*iamdudum mentem et corpus fregere labores*, 90), hasonlóan Calpurnius hőséhez, aki sípját próbálgató öccsét arra biztatja, menjen inkább a városba tejet árulni. Az utolsó, VII. eklogában pedig a gonosz mostohától, a villámló tekintetű Steropetól szenvedő ifjú pásztor panaszait halljuk, akinek szegénységében esélye sincs arra, hogy kedvesét, az aranyhajú Cirist feleségül vehesse.

Ezt a rendkívül tetszetősen fölépített kötetet a Vitéznek ajánlott változatban Tribrachus teljesen átrendezte, de véleményünk szerint hasonlóan tudatos megfontolások alapján. Az Ercole d'Este

¹³ *Ad Buc.* III, 1. G. Thilo–H. Hagen: *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Lipcse 1878–1902.

¹⁴ G. Venturini: *Il Carmen Bucolicum di G. Tribacco*. GFF 1 (1978) 95.

¹⁵ Calpurnius recepciójáról a Quattrocento idején lásd egy korábbi tanulmányunkat: „Sacra Calpurni vestigia.” Calpurnio Siculo e i nuovi percorsi della bucolica umanistica nel secondo Quattrocento. *StudUmanistPicen* 27 (2007) 157–176.

¹⁶ *si quando montibus istis | dicar habere Larem, si quando nostra videre | pascua contingat! vellit nam saepius aurem | invida paupertas et dicit: 'ovilia cura!'* (IV, 154–56.)

kormányzóságát ünneplő *Phorbas* c. eklogát a gyűjteményből kiemelte, s a *Daphnis* c. eklogával helyettesítette, mely az előző változatban még nem szerepelt. Ez a mű eredetileg Borso d'Este magasztalása Vergilius IV., s főként V. eklogájának mintájára, de az allegória olyannyira általános, hogy valamely konkrét személyre való vonatkoztatás nélkül is tökéletesen értelmezhető. Ezt a költeményt azonban nem a gyűjtemény közepére, hanem záró darabként a végére helyezte. Az átrendezésben mindenképpen szerepet játszhatott az önkorrekcio igénye is: az eredeti kompozíció egyetlen szépséghibája ugyanis az volt, hogy a Poeman és Aepolus beszélgetését megőrkítő, eredetileg az V. helyen álló költemény aránytalanul hosszú, 173 sort tesz ki, míg a többi ekloga terjedelme nagyjából azonos, 112 és 98 sor között ingadozik. Boiardo majd ezt az antik eklogákéhoz leginkább közelítő terjedelmet törekszik tökélyre vinni, midőn mind a tíz eklogáját kereken száz sorban írja meg.¹⁷

Az új kötetben tehát a leghosszabb, voltaképpen két azonos terjedelmű, de merőben eltérő témájú költeményt egybeolvasztó ekloga került a gyűjtemény elejére, mintegy megelőlegezve és összefoglalva az egész kompozíció tartalmát, hiszen a költemény első felében, Aepolus és Poeman beszélgetésében a patrónus támogatását élvező költő jelenik meg, a második részben pedig a szerelmi tematika. Az ekloga első fele Vergilius I. eklogájának újraírása. Miként Tityrus, Poeman is háborítatlan békét élvez a világ elől elrejtett völgyben, s egyedül a költészetnek szentelheti magát, míg körös-körül városok égnak, s mindenfelől jajveszékélés hallatszik. S miként a földjéről elűzött Meliboeus, a csontig lesóványodott állatait elkeseredve terelgető Aepolus is elcsodálkozik e kivételes állapotban. A terjedelmi okon túl azonban Tribachust egy lényegesebb indok is vezethette, amikor az új kötet élére ezt az eklogát helyezte, ennek megvilágításához azonban röviden ki kell térnünk a bukolikus allegória problematikájára.

Közismert, hogy a Trecento költői a műfaj minden egyebet meghatározó elemének az allegorizálást tartották. Ennek megfelelően a szöveg minden egyes részlete burkolt jelentést hordoz, mely csak a kód ismeretében fejthető meg. Petrarca egyik levelében egyenesen azt állítja, hogy a *carmen bucolicumot* nem értheti senki, hacsak maga a szerző meg nem magyarázza: *id genus est, quod nisi ex ipso qui condidit auditum, intelligi non possit*.¹⁸ Ennek szellemében mind ő maga, mind Boccaccio részletesen elmagyarázza az egyes eklogák életrajzi alapú föloldását. Az 1460-as években azonban e tekintetben lényeges szemléletváltozás állt be, mely Servius kommentárjának néhány, az allegorikus interpretáció szélsőséges érvényesítését bíráló megjegyzésén alapult. Servius ugyanis már az I. ekloga 1. soránál leszögezi: *et hoc loco Tityri sub persona Vergilium debemus accipere, non tamen ubique, sed tantum ubi exigit ratio, a III. ekloga magyarázatánál pedig elvként is megfogalmazza: Refutandae sunt allegoriae in bucolico carmine, nisi cum ... ex aliqua necessitate descendunt*.¹⁹ Tribachus eklogáinak számos helyén a szövegszerű megfelelések szintjén is kimutatható mind Petrarca, mind Boccaccio eklogáinak ismerete,²⁰ s fölfedezhetőek a szélsőségig vitt allegorizálás nyomai is: a III. eklogában található Petrarca-allúzió például (*fontes hoc nempe loquuntur, | hoc nemora et montes*, III, 32–33) nyilvánvalóan a hatalmasságokra (*montes*) és a tudósokra (*fontes*) utal.²¹ Mégis gyakoribbak azon szöveghelyek, amelyek egy-egy bevett módon allegorikusan értelmezett

¹⁷ A tízes szám kompozíciószervező szerepéről lásd Csehy Z.: Humanista és neolatin kötetkompozíciós eljárások az antik modellek tükrében. In: Parnassus biceps. Pozsony 2007. 15–41.

¹⁸ *Liber sine nomine, Praef; Fam. X, 4.*

¹⁹ *Ad Buc. III. 20.*

²⁰ *Ecl. IV. 67–69: Haud sua figebat medio vestigia campo / certa satis, pedibusque labans hac ibat et illac | lubricis, ut sparso pluviis qui limite currit. Vö. Boccaccio, Ecl. XV. 36–38: Hinc imbres quatunt miserum lubricumque fatigat | inde solum: nunc terga tibi nunc pectora nudat | infestus Boreas... Ecl. I. 169–172: Interea quando saturas monet hora capellas | claudere et expectant matres in ovilibus agni, | lucidaque in summo fulgescunt sydera caelo, | nec procul ire licet... Vö. Boccaccio, Ecl. IX 197–198: Nox atra venit; iam sydera caelo surgere nonne vides? Ecl. XVI 143–144: Surgunt ex montibus altis | sydera: sis mecum...*

²¹ Petrarca, Ecl. I 8–10: *Quis vel inaccessum tanto sudore cacumen | montis adire iubet, vel per deserta vagari | muscososque situ scopulos fontesque sonantes?* A szerző saját kommentárja szerint: *inaccessum cacumen... famae rarioris et ad quam pauci perveniunt, altitudo est. Deserta... sunt studia; haec vere deserta hodie... muscosi scopuli sunt potentes ac divites, fontes sonantes literati et eloquentes homines dici possunt.* (Fam. X 4.) Vö. Collatio laureationis IX 8: *Eo tamen dulcior fit poesis, quo laboriosius quesita veritas atque magis inventa lucescit.*

vergiliusi fordulatot olyan szövegkörnyezetbe helyeznek, mely az olvasói elvárással szembeszegülve az allegorikus olvasatot éppenséggel lehetetlenné teszi. A Vergilius *III. eklogájában* említett tíz aranyalmát (*aurea mala decem misi, cras altera mittam*, III, 71) már az ókori kommentárok is a tíz eklogával feleltették meg, kiváltva ezzel Servius csípős megjegyzését (*quae enim necessitas hoc loco allegoriae*). Ezzel a jelképpel a humanista szerzők műveiben is föltűnő gyakorisággal találkozunk – a kortárs Naldi is így utal saját tíz eklogájára²² –, Tribrachus viszont a termékeny évért följánlott fogadalmi ajándékok, a csupor tej (*sinum lactis*), a kövér gödölyék (*pingues agni*) és az állatbőrök (*variarum terga ferarum*) között szerepelteti, megfosztva ezzel az allegorikus olvasatnak még a lehetőségétől is:

*Cum deus hunc sterilem mihi fecundaverit annum,
tunc sinum lactis tribuamus et aurea mala,
tunc dabimus pingues atque aequos matribus haedos,
captaque venando variarum terga ferarum.*
VII, 95–98²³

De a szoros allegorizálás elvetése megmutatkozik abban is, hogy az eklogák szereplői között, miként Vergiliusnál, vegyesen fordulnak elő történeti személyek és nem allegorikus, hanem tisztán fiktív figurák is. A *III. ekloga* Philerosa minden kétséget kizáróan Borso d'Este személyével azonos, az ugyanezen eklogában emlegetett gonosz mostoha, Sterope azonosítása azonban még a költő életrajzát igen aprólékosan rekonstruáló G. Venturininak sem sikerülhetett; valószínű ugyanis, hogy ez esetben a Vergilius *III. eklogájában* éppen csak megemlített *iniusta noverca* alakjának kidolgozásáról van szó. S a serviusi *non ubique* elvével tökéletesen egybevág az is, hogy a gyűjteményt lezáró *VII. eklogában* maga Borso is más néven, immár mint Daphnis szerepel, a *IV. ekloga* Daphnisa ellenben egyszerű pásztor, aki barátaival siet a szerelmi bánatában magát fölakasztó Menalcas segítségére. Ez a vergiliusi mintát követő játék az azonossággal és a különbözőséggel nehezíti meg a gyűjteményt megnyitó *I. ekloga* főhősének azonosítását. A túlságosan is általános jellemzés éppúgy lehetővé teszi azt, hogy Poeman álarca mögött magát a szerzőt lássuk, ahogy G. Venturini, de azt is, hogy Strozziaval azonosítsuk, mint a *Borsias* bevezetőjében W. Ludwig. Am éppen az allegóriának ez az elmosódó volta tette lehetővé, hogy a gyűjteményt Tribrachus olyan ajánló epigrammával lássa el, mely Vitéz János pásztor (*poeman*) voltát hangsúlyozva mintegy előírja a szöveg értelmezésének eladdig nem rögzített kódját, s a jelenetet a pogány török által fenyegetett Magyarország (*rura, urbesque ardent*) s Vitéz papi (*tutos pavisse greges*), államférfiúi (*rura urbes florere facis*), valamint irodalmi (*praedoctus arundine*) tevékenységének allegóriájaként határozza meg:

*O nitidi pecoris dux, Poeman, vallibus unde,
unde tibi his campis, quos depopulantur ab omni
parte lupi, tantum licuit captare quietem?
Rura, urbesque ardent, hic tu securus in umbra
rura, urbes, florere facis; latus omne resultat
planctibus, ipse levi praedoctus arundine silvas
et montana trahis resonare cacumina tecum.
O nimium felix pecus, o pecorumque magister,
cui datur in media mundi cessare ruina,
et tutos pavisse greges et flumine pastos
mergere et ad mulctram iam sero vespere ductos
quot prius e stabulis puer enumerarat euntes...*
I 1–12

²² Niteris id, sacri quondam quod Musa Maronis, | qui cecinit ludens aurea mala decem. Elegiae ad Laurentium Medicem, II 29. (Ad Amerigum Corsinum eclogas scribere incipientem) 3–4.

²³ Vö. Vergilius *Ecl.* VII 29–36: C. Saetosus caput hoc apri tibi, Delia, parvus | et ramosa Micon vivacis cornua cervi. | si proprium fuerit, levi de marmore tota | puniceo stabis suras evincta coturno. | Th. Sinum lactis et haec te liba, Priape quotannis | expectare sat est: custos es pauperis horti. | nunc te marmoreum pro tempore fecimus; at tu, | si futura gregem suppleverit, aureus esto.

S ahogy Poeman alakja Vitéz személyére vonatkoztatható, a nyomorúságos helyzetben lévő Aepolus is természetszerűleg azonosul az anyagi gyámolításért folyamodó szerzővel.

A kötet szerkezetére most már visszatérve, a gyűrűs kompozíció ebben a változatban is megmarad. A középpontba, az Ercole d'Estét magasztaló IV. *ekloga* helyére azonban a komikus-szatirikus hangütésű ekloga kerül Daphnis öngyilkossági kísérletéről. E darabot két-két ekloga fogja közre, de a korábbi elrendezéshez képest éppen fordított sorrendben. Az I. *ekloga* után – teljes összhangban a Vitéznek írott dedikációs epigrammával – a két, a költő nyomorúságos anyagi viszonyait festő költemény kerül, melyek eredetileg a kötet végén állottak, a két szerelmi tárgyú ekloga pedig, a dalverseny és Galanthis elsratása az V. és VI. helyére. Új elem a gyűjteményt lezáró Daphnis c. költemény, melynek hőse mintegy a mitológia szerelemtől elsorvadó Daphnisának ellenképe: jóllehet minden nimfa utána epedezik, álmában nárcisszal és jácinttal koszorúzzák, s virágokból vetnek neki ágyat, ezt a Daphnist nem ragadja el a szerelmi szenvedély, mint a többi közönséges pásztort. Egyetlen kedvtelését a vadászat jelenti, a nimfák közül csak Eutyché méltatja némi figyelemre, aki mindenüvé hűségesen elkíséri, s természetesen nem más, mint a jószerencse allegóriája. A költemény megfejtése nem nehéz, Borso d'Este vadászat iránti rajongása közismert – ezért bukkan föl oly gyakran a ferrarai költők, így Tribachus műveiben is Diana²⁴ –, miként az is, hogy soha nem nősült meg, a hivatalos magyarázat szerint azért, hogy a legitim trónörökösök, Ercole és Sismondo, valamint Leonello fia, Sismondo helyzetét ne bonyolítsa tovább. A kompozíció kontextusában azonban ezek az életrajzi vonatkozások elveszítik jelentőségüket. Daphnis a szenvedélymentesség megtestesítőjévé válik, tökéletes ellenképévé a középpontba helyezett IV. eklogában föllépő tragikomikus figurának:

*Harum una Eutyche iuvenem quocumque secuta est
illius et lateri semper comes haesit amica
duxque fuit quacumque viam venando pararet
nec ferus incauto dira in discrima passu
curreret aut umeris etiam maiora subiret,
qualis formosum dea Cypris Adonin
et Phrygium qualis puerum Berecynthia mater.*
VII 36–42

Az új kompozíció – ez esetben talán megvilágítóbb erejű lehet a hipernarratíva terminus – ily módon az egyes költemények értelmezési lehetőségeit is gyökeresen megváltoztatja: a centrális helyzetű IV. és VII. *ekloga* megfeleltetése által az egész kötet mondanivalója a pusztító szerelmi szenvedély és az áldásos szenvedélymentesség oppozíciója köré szerveződik.

Mind a szerelem satirikus ábrázolásában, mind pedig a többi eklogánál csaknem háromszor terjedelmesebb és összefoglaló igényű eklogának a kötet élére való állításában befolyásolhatta Tribachust Maximianus is, a moralizáló hangvétele, satírába hajló humora és gördülékeny nyelvezete miatt a középkorban mindvégig rendkívül népszerű késő antik elégiaköltő.²⁵ A neve alatt fennmaradt gyűjtemény hat elégiát tartalmaz. A 292 soros bevezető elégiát, mely a szerelmi kalandjaira a humort sem nélkülöző, keserűséggel vegyes nosztalgiával visszaemlékező öreg elbeszélését tartalmazza, 5 rövidebb-hosszabb, de minden esetben az elsőnél lényegesen rövidebb elégia követi, melyek mintegy kibontják és részletezik az elsőben felsorolt témákat.²⁶ Föltevésünket megerősítheti a számos szövegszerű megfelelés, mely Tribachus eklogái és Maximianus elégiái között kimutatható. Talán legszebb példája ennek a VI. *eklogában* a halál által fiatalon elragadott Galanthis leírása:

*Heu, me meminisse dolori est
qualibus aspiciens me illustrabat ocellis,*

²⁴ Szép példája ennek Giovanni Pontano látogatásának leírása Diana nimfáinál Strozzi Borsias c. eposzában (V 368 skk), ez a leírás eredetileg önálló költemény volt: *Lucilla nympa Rechanensis, Carm. I.*

²⁵ Maximianusról legújabban lásd W. Chr. Schneider: Die elegischen Verse von Maximian. Eine letzte Widerrede gegen die neue christliche Zeit. Mit den Gedichten der Appendix Maximiana und der Imitatio Maximiani. Palingenesia 79. Stuttgart 2003.

²⁶ F. Spaltenstein: Commentaire des élégies de Maximien, Institut Suisse de Rome 1983. 68.

*ut fulvum auratis superabat crinibus aurum
 Paestanisque rosis velut aemula labra gerebat,
 illius ut roseos flammabat purpura vultus
 molle ebur utque etiam vincebat lactea cervix.
 O teretes digitos nivibusque simillima canis
 braccia! Vix nitidis pedibus formosa Galanthis
 incedens calcare solum quaque ibat et illac
 lilia surgebant et regia nomina flores
 vernabatque omnis circum vestigia tellus.
 VI 23–35²⁷*

Maximianusi ihletésű a fiataalkori pajzán dalaira emlékező megkeseredett, vén Theradamas alakja is a *II. eklogában*, s hatása kimutatható az eszűket vesztett szerelmes ifjak lelkiállapotának realista, sőt, erősen szatirikus ábrázolásában, miként a moralizáló hangvételben, a szentenciák föltűnően gyakori alkalmazásában is.²⁸

A bukolikus költészet újbóli fölvirágzásának egyik fontos ösztönzője volt a klasszikus ókor alkotásainak mind tökéletesebb reprodukálása. Míg Petrarca még kínosan ügyelt arra, hogy az antik auctorokkal való szövegszerű hasonlóságokat elkerülje, és saját művei újraolvasásakor sürgősen megváltoztatta azon mondatokat, melyek túlságosan emlékeztetettek valamely közismert antik szöveghelyre,²⁹ Tribrachusnál a Catullustól, Vergiliustól, Ovidiustól szinte változtatás nélkül átvett sorok, az olyan clausulák mint a *Berecynthia mater* (VII 42), az olyan sorok mint a *nubiferumque caput magis abdidit Appenninus* (VI 58)³⁰ nemcsak a szöveg stílusbeli megemelését szolgálják, hanem azt is bizonyítják, hogy az ifjú költő tökéletesen jártas az irodalmi hagyományban, s udvari költőként készen áll tehetségét magasabb műfajokban is próbára tenni. Gondosan ügyel arra, hogy – ismét éles ellentétben Perarca és Boccaccio pásztori költeményeivel – csak az ókori bukolika szentesítette pásztori neveket használjon (*Thyrsis, Alcon, Aegon, Theradamas*),³¹ mi több, tudatosan törekszik arra, hogy az eklogákat az antik költészetben is csak igen ritkán előforduló mitológiai nevekkal díszítse föl. Jó példa

²⁷ Vö. Maximianus I 89–98: *Candida contempsi, nisi quae suffusa rubore | vernarent propriis ora serena rosis. | hunc Venus ante alias sibi vindicat ipsa colorem, | diligit et florem Cypris ubique suum. | Aurea caesaries dimissaque lactea cervix | vultibus ingenuis visa sedere magis. | Nigra supercilia, frons libera, lumina nigra | urebant animum saepe notata meum. | Flammea dilexi modicumque tumentia labra, | quae gustata mihi basia plena darent.* Föltűnően hasonló leírás található Strozzi *Eroticon* c. elégiagyűjteményében (III 71–77) és Boiardo *V. eklogájában* (*Pastoralia* 5, 60–84). E két utóbbi szöveghelyet E. Bigi elemzte (La poesia latina di Boiardo. In: Il Boiardo e la critica contempaneana. Firenze 1970. 81–96), *Tribrachus* VI. eklogájáról azonban nem tesz említést, s arról sem, hogy mindhárom szöveg – melyek keletkezési sorrendje megint csak eldönthetetlen – *Maximianus* V. és VI. *elégiájának* azon, természetesen ovidiusi allúzióktól bőven fölhasználó leírásából építkezik, melyben az elbeszélő azt részletezi, milyen típusú nőket kedvelt ifjúkorában.

²⁸ Jó példa erre Philondas panasza a *II. eklogában* (99–112): *Non, bone Theradama, non semper nubibus aer | cingitur, haud crepitant metuenda tonitrua semper, | saepe suis vidi viduari frondibus ulmos, | vidi etiam quassas ego mox revirescere frondes; | usque licet speres in diis praesentibus usque; | non hodie annuerint esto, non crastina surdi | vota secundabunt, iterumque rogabis | pulsabisque fores, donec prece victa dehiscet | ianua, dum tandem tibi fors ridebit et ipsum | teque tuumque pecus Rex fortunaverit ille | qui vitam, qui donat opes, qui gestat in ipsis | fortunam prudens manibus vincique benignus | assuevit. Deus ille aderit, deus ille favebit; | tu modo Theradama, sperando perge precari.*

²⁹ *Quod hodiernum erat, est decima pastorii carminis egloga, cuius quadam in parte ita scripseram: „solio sublimis acerno”; postmodum vero dum relegeretur, attendi simile nimis esse virgiliano carmini; ille enim ait in septimo divini operis: „solioque invitat acerno”. Mutabis ergo et loco illius pones ita: „e sede verendus acerna”. Fam. 22. 2, 22. E szöveghelyet részletesen elemzi G. W. Pigman III: *Neo-Latin Imitation of the Latin Classics*. In: *Latin Poetry and the Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance Literature*. Ed. by P. Goodman and O. Murray. Oxford 1990. 199–210.*

³⁰ Vö. Verg. *Aen.* VI 785–787: *qualis Berecynthia mater | invehitur curru Phrygiæ turrata per urbes; Ov. Met. II 226: Aeriaque Alpes et nubifer Appenninus.*

³¹ Petrarca pásztori nevei: *Silvius, Monicus, Martius, Multivolus*, hasonlóképpen Boccaccio: *Montanus, Florida, Silvius, Olympia, Appenninus*, Strozzi: *Zephyrinus, Chronidon, Albicus, Tribalus*.

erre az *I. ekloga* azon részlete, melyben a szerző alteregójaként értelmezhető Aepolus szülőföldjének nimfáihoz hasonlítja a Poeman által megénekelt Callirhoe szépségét:

*Vera loquar, Poeman, nymphas ego mille secutus
collibus in patriis Cianemque et Callianeram,
Pandrosen et quales non quivis novit amicas.
I 140–142*

E részletben a *quales non quivis novit amicas* kifejezés kettős értelmű, nem pusztán a modenai lányok szépségére utal, hanem a szerző kivételes műveltségét is megvilágítani hivatott, hiszen valóban csak kevesen ismerhetik az *Ilias* 18. énekének nimfakatalógusát, ahol Kallianeira neve előfordul, s nem mindenki emlékezik Cyane alakjára sem a *Metamorphoses* V. könyvéből.³²

Maximianus hatásának meghatározó volta azonban jól mutatja azt is, hogy a szembetűnően klasszicizáló külsőségek mellett milyen erőteljesen jelen van Tribrachus eklogáiban a középkori költői kánon. Az *I. ekloga* Callirhoe-leírása a *Metamorphoses* XIII. könyvéből Polyphemus Galatéehoz intézett panaszát idézi föl, ám az ovidiusi hasonlatok – *maturis dulcior uvis, candidior ligustris, crudelior orba tigride* – között találunk olyat is, amely a *Vulgatából*, nevezetesen a *LVII. zsoltárból* származik (*truculentior aspide surda*),³³ míg Galanthis főtebb már említett leírása Prudentius-allúzióval fejeződik be, az *Inventor rutuli* kezdetű himnuszából a boldog lelkek táncának jelenetét idézve föl.³⁴ Tribrachus művében tehát a humanista műveltségeszmény érvényesítése mellett egyáltalán nem törekedett arra, hogy radikálisan szakítson a középkor irodalmi hagyományával, ami pedig a talán legerősebben klasszicizáló bukolikus műfaj esetében számos szerzőnél megfigyelhető. Azonban éppen e kétféle hagyomány szintézisének igénye által sikerült a pusztán reprodukív *imitatio* kereteit meghaladnia.

Tribrachus eklogái – számos más műve mellett – hamar feledésbe merültek, nyomtatásban meg sem jelentek, jóllehet hatása a kortárs latin költészetre korántsem volt jelentéktelen: nagyra becsülte a szintén modenai születésű, igen szellemes epigrammákat író Panfilo Sasso, a Mantovában működő kitűnő elégiaköltő, Marcantonio Aldegati vagy a trieszti Raffaele Zovenzoni. Valódi jelentőségét azonban kezdeményező szerepe adja, hiszen pásztori verseit néhány nála jóval kiemelkedőbb költő is utánozta. Boiardo és Strozzi mellett ezek közül a legjelentősebb alighanem a *Christianus Maroként* számon tartott Baptista Mantuanus volt, akivel Tribrachus a Gonzagák nevelőjeként, már Mantovában kerülhetett kapcsolatba. Mantuanus – számos helyen Tribrachus eklogáit imitálva – immár tudatosan törekedett a középkori és a humanista irodalmi hagyomány ötvöztetésére, s *Adulescentia* c. eklogagyűjteménye iskolai olvasmánnyá válva meghatározó módon befolyásolta a műfaj további alakulását.

SIMON LAJOS ZOLTÁN

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Latin Nyelvi és Irodalmi Tanszék

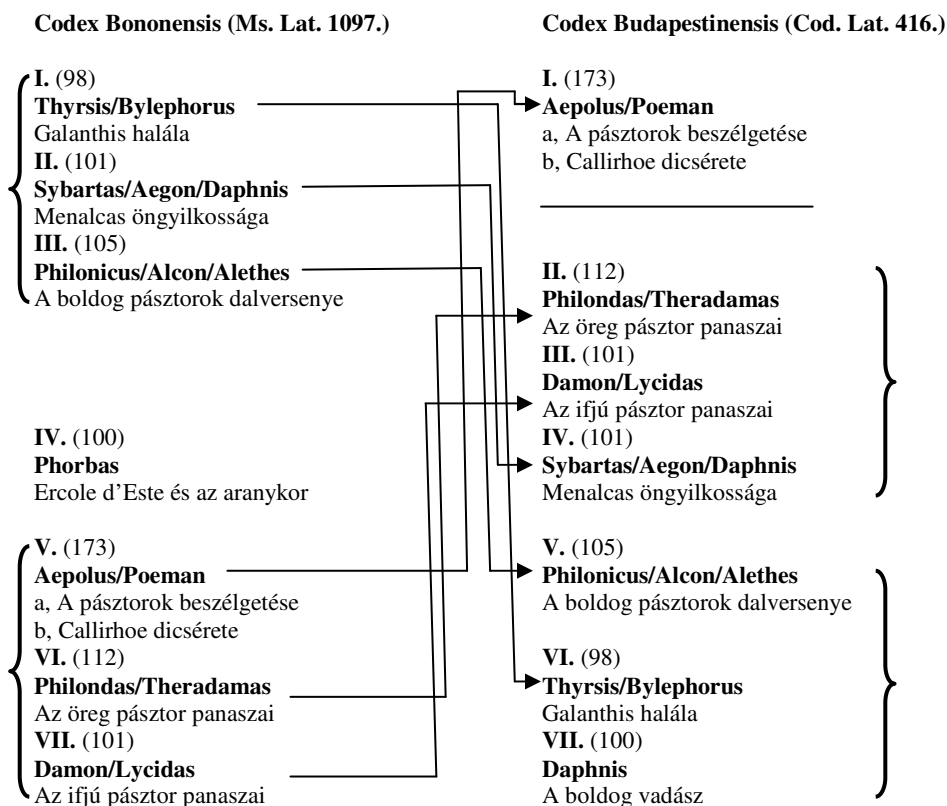
E-mail: simonlz@freemail.hu

³² E. Séris (Galatée chez Ange Politien: une image de mémoire de la poésie antique. BHR 62 [2000] 606) megállapítása Poliziano 8. ódája kapcsán érvényesnek tűnik Tribrachus eklogáira is: „Galatée, la nymphe fugitive, était donc déjà chez Virgile un symbole de la réminiscence poétique. Pour Politien, Galatée est plus précisément l'image de la beauté des textes passés que la poète s'efforce de rappeler à sa mémoire et de fixer dans celle des ses auditeurs.”

³³ furor illius secundum similitudinem serpentis, sicut aspidis surdae et obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantantium... (57, 5)

³⁴ Illic, purpureis tecta rosariis | omnis fragrat humus, caltaque pingia | et molles violas et tenues crocos | fundit fonticulis uda fugacibus. | Illic et gracili balsama surculo | desudata fluunt, raraque cinnama | spirant, et folium, fonte quod abdito | praelambens fluvius portat in exitum. | Felices animae prata per herbida | concentu pariles suave sonantibus | hymnorum modulis dulce canunt melos, | calcant et pedibus lilia candida. (Cath. 5, 113–124)

Melléklet
Tribrachus eclogagyűjteményének két kompozíciója



SIMONCSICS PÉTER

UDVARI EMBEREK BARÁTSÁGA:
EGY KÉSŐ RENESZÁNSZ LATIN VERS MŰVELŐDÉSTÖRTÉNETI TANULSÁGAI

Nicolaus Olahus: In persona Iacobi Dani

*Ipse ego, qui fueram multis edoctus ab annis
Hebraeis, Graecis Ausoniisque¹ notis,
Non male continuum studiumque operamque locavi,
Auxit enim ingenium docta Minerva meum.
Saepe vocor mensis gratus conviva potentum,
Ut Bacchi celebrem condecoremque diem.
Dulcibus et viduis carus tenerisque puellis
Assideo, ut moveat languida membra calor.
Hinc vocor Idaliae Veneris Phoebique sacerdos
Et conviva hilaris combibo candidulus,
Nomine quo bibulos supero iuvenesque senesque
Et, quicumque volet vincere, victus abit.*

0. A fenti költemény a 42-es számot viseli Oláh Miklós költeményeinek 1934-es lipcsei kiadásában (Olahus 1934). Miután versszerkezeti, nyelvtani, fónikus fokozatokon át valamennyire eljutottam már a vers elsődleges megértéséhez, megpróbálom majd újraformálni magyarul. Végül igyekszem az európai művelődéstörténet összefüggéseiben megmutatni a versnek és szerzőjének jelentőségét.

1. Munkahipotézisem az, hogy a tizenkét sorból álló *carmen* hat mondatból áll: azaz egy disztichon = egy mondat, amelyet vessző vagy pont zár le. Másként: a hexameter soha, mindig a pentameter adja a mondat végét. A disztichon mint adott forma a folytonosság és megszakítottság ellentétét foglalja magába: a hexameter képviseli a folytonosságot, a szimmetriatengelyt adó *caesura* által „félbevágott” pentameteri sor pedig a megszakítottságot.²

2. Az *ipse ego* kezdő frázisnak nagy múltja van a klasszikus és középkori latin, valamint – onnan nézve nagy jövője is – a régi magyar költészetben. Az ősforrás Vergilius *Aeneis*-ének kezdő frázisa:

*Ille ego qui quondam gracili modulatus avena
Carmen, et egressus silvis vicina coegi
Ut quamvis avido parerent arva colono,
Gratum opus agricolis, at nunc horrentia Martis
Arma virumque cano...*

amely ott visszhangzik Janus Pannonius *primus egőjában*, és végül magyarul Zrínyi Szigeti veszedelmének kezdő strofáiban:

¹ *Ausonēs, um, m., Aussoniī, ōrum, m.*: az ausonok (Közép- és Dél-Itália őslakói; átvitt értelemben a rómaiak).

² A hexameteri sorban csak az ötödik láb kötelezően daktilus (– UU), a többi lehet spondeus (– –), sőt az utolsó akár trocheus (– U) is. Gyengébb korlátozás, hogy – legalábbis a vergiliusi mintákban – a hexameteri sorban is van *caesura*, amely a harmadik lábat vágja ketté: *Arma virumque cano* || *Troiae quī primus abī oris*.

*Én, az ki azelőtt ifiú elmével
Játszottam szerelemnek édes versével,
Küszködtem Viola kegyetlenségével:
Mastan immár Mársnak hangosabb versével*

Fegyvert s vitézt éneklek, török hatalmát...

Az *ipse ego* frázis különlegessége abban áll, hogy – ellentétben a latinban várható predikatív szerkezettel – hiányzik belőle a copula: *ipse ego sum*, ill. *ille ego sum* helyett csak *ipse egót*, ill. *ille egót* találunk. Ezzel szemben Zrínyinél az *én* a főmondat alanya, amely a következő strófában „talál rá” állítmányára, *Fegyvert s vitézt éneklek*, miután a neki alárendelt vonatkozó mellékmondatot, amely – az utolsó sor kivételével – az első strófa többi részét teszi, már közrezárta. E hiány oka a latinban – sejtésem szerint – a benne kötelezően érvényes *consecutio temporum* természetében keresendő: *Ipse ego sum* [praesens], *qui fueram* [praeteritum perfectum], ill. *Ille ego sum* [praesens], *qui...coegi* [praesens perfectum] frázisokban az egymás mellett álló igealakok kizárják, mondhatni, letiltják egymást, így a copula kimarad. E szokatlan, elliptikus szerkezetek fölhívják magukra a figyelmet, s ezért kiválóan megfelelnek verskezdetnek.

3. Az összetett passzív igealaknak, *fueram...edoctus* magyar megfelelője ’taníttattam volt’ a latinnak bizonyos értelemben éppen a fordítottja, amelyet nyelvérzékünk ellenvetés nélkül elfogad. Mi ennek a különbözőségnek a magyarázata? A latin passzívum alapköve a létige, ezért kapja az a személyjeleket, míg a magyaré a *participium*, s ezért kapcsolódnak öhozzá a személyjelek, míg a létige csupán csak egy testesebb időjel, amely még a nyelvtani szám kategóriájára nézvést is indifferens, ld. *taníttattak volt*.

4. Az első disztichonban az igehez kapcsolódó határozók mindegyike – összesen hat van belőlük – *ablativusban* áll, méghozzá ugyanazon *genus (masculinum/neutrum) pluralis ablativusában* (*multis... annis; Hebraeis, Graecis Ausoniisque notis*), mégis különböző funkciókban: a második sor *Hebraeis, Graecis Ausoniisque notis* az első sorban szereplő *ab* praepositiótól függ, avval áll viszonyban ’héber, görög és itáliai betűkből’, míg az első sor megszakított frázisa *multis... annis* ’sok éven át’ az *ablativus temporalis* esete. Mindkét frázis sorrendje *regens-rectum* (módosító-módosított). A *fueram edoctus* predikatív frázis és a tőle függő két másik, *multis annis*, illetőleg *ab Hebraeis, Graecis Ausoniisque notis* módosító frázis azonban egymásba vannak csúsztatva oly módon, hogy kölcsönösen megszakítják egymást, ezért a szigorú lineáris rendhez szokott magyar anyanyelvű olvasó könnyen eltéved az általuk alkotott nyelv szövevényben:

fueram ▲ *edoctus* »voltam▲ taníttatva▲
multis ▲ *annis* ▲ sok -tól évig
ab *Hebraeis, Graecis Ausoniisque notis* héber,... betűk-«

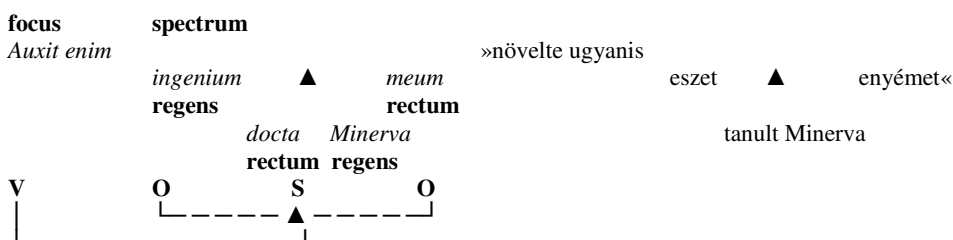
5. A második disztichon hexameterét az igei állítmányt adó frázis megszakítottsága mellett a összezsúfolt felsorolás jellemzi:

Non male ▲ *locavi* »Nem rosszul▲ helyeztem«
continuum studiumque operamque folyamatos tanulást és munkát
Adv O V
└───────────▲──────────┘

Pentameterét pedig egy idiomatikussá lett inverzió, melynek következtében az állítmányt alkotó ige (V) *focusba* kerül, a *spectrumot*³ alkotó tárgyat (O) pedig az alany szakítja meg. Az alanyt (S)

³ *Focus* és *spectrum*: az üzenet egymást kiegészítő (komplementer) összetevői az elbeszélő (narrator) szempontjából – tehát pragmatikai fogalmak. *Focus* az, amit az elbeszélő fontosnak, kiemelendőnek tart az

alkotó frázis, *docta Minerva* szórendje rectum-regens, a megszakított tárgy (O) frázisa, *ingenium...meum* viszont a fordítottja, regens-rectum:



6. További példák a megszakításra:

(a) birtokos szerkezetek

possessum	▲	possessor	
<i>mensis</i>		<i>potentum</i>	»asztalainál hatalmasoknak«
<i>gratus conviva</i>			szívesen látott vendég
possessor	▲	possessum	
<i>ut Bacchi</i>		<i>dium</i>	»hogya Bacchusnak napját«
<i>celebrem condecorumque</i>			ünnepeljem és díszítsem

(b) passzív predicativusi szerkezet és birtokos szerkezet

<i>vocor</i>	▲	<i>sacerdos</i>	»hívatom főpap[jának]«
<i>Idaliae Veneris Phoebeque</i>			Idaliai Venus és Phoebus

(c) jelzős szerkezet

<i>conviva hilaris</i>	▲	<i>candidulus</i>	»vendég vidám ragyogó«
	<i>combibo</i>		együtt iszom

(d) határozói szerkezet

Dulcibus et viduis ▲ *tenerisque puellis* 'édes özvegyekkel' ▲ *zsenge leányokkal* 'carus[én] kedves

Ez utóbbi a negyedik disztichon hexameter Kiss Farkas Gábor szíves magyarázata szerint vagy dativusszal járó melléknév, ti. 'édes özvegyeknek, zsenge leányoknak kedves', vagy az *assideo* 'odaül' vonzata, tehát a 'melléjük/hozzájuk ülök' frázissal fordítandó. Magam költői szempontból azért tartom ezt a sort különösen érdekesnek, s ez a harmadik értelmezési-fordítási verzió, mert az alakzat – afféle fraktálként⁴ – ugyanazt mutatja, amit mond, 'édes özvegyek és zsenge leánykák között üldögélek én, kedves', sőt a 12 soros carmennek ez a 7. sora maga is a vers lehetséges legközepén helyezkedik el.

üzenetből, ennek megfelelően minden más *spectrum*. *Focus* és *spectrum* sajátos módon függ az illető nyelv – szófaji keretekben meghatározható – szórendjétől. A latin alapvető szórendje SV(O), az információ továbbításában a legfontosabb hely, a *focus* V előtt van, ha ezt a szórendet megfordítjuk, mondjuk VS sorrendre, akkor V kerül a *focus* helyére, V lesz az újdonság az üzenetben. *Mutatis mutandis*, ugyanez vonatkozik a főt említett elliptikusfrázisokra *Ipse ego*, ill. *Ille ego*, ahol S-t (másként NP-t) megelőzi V, azaz egy elliptikus VP (*Ipse ...sum*, ill. *Ille...sum*).

⁴ Fraktál a matematikában olyan geometriai alakzatok osztálya, amelyekre az önhasonlóság jellemző, vagyis az, hogy az egész részekre oszlásának elvei szerint öszlanak további részekre, és így tovább, elvben a végtelenségig [...]. A fraktálásban a szabálytalan részek és minták fokozatosan egyre kisebb méretekben ismétlődnek, és ez – elméleti megközelítésben – végtelen sokáig folytatódik. Így minden rész minden része, ha felnagyítják, olyan, mint az egész alakzat[...]" (a Britannica Hungarica Világenciklopédia megfelelő címszavának részlete, VII. kötet 143. oldal).

7. A második disztichon pentameterének kezdő szavai (*auxit enim*) idiomatikus (petrifikálódott) inverziót alkotnak, másképpen: fokalizáló kötőszavas szerkezet áll előttünk: az *enim* 'ugyanis' kötőszó mindig kiemeli, fókuszba helyezi az előtte álló szót. A negyedik disztichon kezdő frázisát megszakító kötőszó, *et* (*Dulcibus et viduis*) ugyanilyen fokalizáló funkciót tölt be.

8. Az előbb felsorolt alakzatok a klasszikus (vagy klasszicizáló) latin nyelv eshetőségei. A mi magyar nyelvünk szemszögéből tekintve e szerkezetek szétszórtan elhelyezett mozaikdarabokhoz hasonlítanak, amelyek csak messziről szemlélve adnak ki fölismerhető képet. „Messziről szemlélve” ebben az esetben annyit jelent, hogy – potenciálisan – birtokában kell lennünk a latin nyelv egészének ahhoz, hogy e mondatok nyomán ép, érzékelhető és érthető kép alakuljon ki bennünk.

9. A szöveg folytonosságát a vers kezdetétől a vége felé növekvő mértékben – a nyelvtani és pragmatikai fölépítéstől független – alliterációk erősítik. Másképp: az alliterációk biztosítják a szöveg főnikus koherenciáját:

...docta **M**inerva **m**eum...
 ...ut Bacchi **c**elebrem **c**on**d**ecoremque **d**iem...
 ...ut **m**oveat languida **m**embra calor...
 ...hinc **v**ocor **I**daliae **V**eneris **P**hoebique **s**acerdos...
 ...et **c**onviva **h**ilaris **c**ombibo **c**andidulus...
 ...et, quicumque **v**olet **v**incere, **v**ictus abit.

Köztük is vannak megszakított és folytonos alakzatok, sőt rafináltan összefont és elrejtett alliterációk:

...celebrem **con**▲ **corem**que
 de **d**iem

10. Oláh Miklós: Dániai Jakab álarcában

Ez vagyok: hosszú évek alatt kitanultam az ősi
 Hebraikus, grékus és auson⁵ tudományt.
 Szorgalmas tanulás ime hát meghozta gyümölcsét:
 Sok tanuló utamon égi Minerva kísért.
 Ünnepi vendégként szívesen látnak fejedelmek
 Asztalinál: „Dirigálj bacchusi vígadozást!”
 Özvegyi vágy és szűzi vágyakozás fűti lelkem,
 Lankadt tagjaimat pezsdíti ifjuí vér.
 Rászolgálok a névre: Vénusz vérbeli papja,
 Vídám cimbora és kocsmái hősz nagyivó.
 Vént, fiatalat egyaránt még asztal alá ihatok: ha
 Némelyikük nekiáll, nem marad állva soká.

11. Oláh Miklós, a magyar reneszánsz második nemzedékének jeles képviselője 1493-ban született Nagyszébenben egy Hunyadiakkal rokon, havasalföldi eredetű előkelő családjában. Apja, István (Stoian) királybíró (*iudex regius*) volt Szászvárosban, aki fiát a nagyváradi káptalan iskolájában neveltette 1505 és 1512 között. Ez az iskola legalább Vitéz János (1408 körül–1472) püspöksége óta (1445) jeles oktatási és művelődési központ volt Magyarországon. Ennek fényes bizonyítékául éppen Oláh Miklós pályája szolgál, aki – ellentétben például a két emberöltővel korábban pályáját szintén Nagyváradon kezdő Janus Pannoniusszal (1434–1472), de sok kortársával is – nem járt jőnévű külföldi iskolákba, sem egyetemekre, mégis az özvegy királynéval Németalföldre jutva megállta a helyét a korabeli Európa kiválóságai között, melyek leghíresebbje Rotterdami Erasmus (1466?–1536) volt. II. Lajos özvegyét, Habsburg Mária királynét (1505–1558) ugyanis bátyja, V. Károly császár Spanyol-

⁵ Értsd: római.

Németalföld kormányzójának nevezte ki 1531-ben. Mária 25 éven keresztül töltötte be ezt a hivatalt, s bizonyította be uralkodói rátermettségét. Udvarának még magyarországi uralkodása alatt, 1524-ben lett tagja királyi titkárként és tanácsosként Oláh Miklós, aki 1526-ban még a végzetes csata előtt a király parancsára fordult vissza Mohács alól, hogy a királynét Budáról Pozsonyba kísérje. A királyné később Bécsbe, onnan 1531-ben pedig Brüsszelbe ment, ahová Oláh Miklós is követte. Miután több mint egy évtizedet szolgált Mária királyné brüsszeli udvarában, honvágytól űzve 1542-ben hazatért, gyorsan emelkedett az egyházi és világi hierarchiában: 1543-ban zágrábi püspök és királyi kancellár, 1548-ban egri püspök, 1553-ban esztergomi érsek és legfőbb kancellár, végül 1562-től királyi helytartó. 1568-ban 75 éves korában halt meg Pozsonyban, Nagyszombatban temették el.

A mohácsi csatát megelőző korszakot úgy szokás emlegetni, mint a középkori Magyarország széteséséhez vezető feudális anarchia korszakát, amelyet az ország nagyjainak alkalmatlansága, tehetségtelensége, mindenekelőtt rövidlátó önzése idézett elő. Ezzel a véleménnyel nehéz vitatkozni. Oláh Miklós alakjának földézésével mégis arra szeretném irányítani a figyelmet, hogy nem minden intézmény és nem minden magas funkciót betöltő személy volt alkalmatlan arra a szerepre, amire születése, környezete predesztinálta, vagy éppen a történelem kényszerítette. Ne feledjük azt a tiszteletünkre érdemes tény, hogy az ország nagyjainak jelentős része, élükön a királlyal mégis kiállt a török sereg ellenében és ott is vesztett a csatátéren. Mert lehet, hogy széthúzóak, rövidlátóak, önzők voltak, de gyávák nem. Oláh Miklós neveltetése és ennek folyományaképp további élete arra mutat, hogy voltak már idehaza iskolák, amelyek képesek voltak az Európában akkor elérhető legmagasabb színvonalú képzést nyújtani – noha rangjuk szerint nem voltak egyetemek (*universitasok* vagy *academiák*). Ennek a képzésnek volt egy látványos és egy kevésbé látványos oldala, az előbbi – paradox módon – a maga korában csak egy szűk kör számára volt ismert (literátori munkásság), utóbbi ezzel szemben közéleti jellegű volt, és főleg intézmények alapításában és működtetésében mutatkozott meg (iskolaalapítás, egyházi és világi hivatalok). Oláh Miklós iskolaalapítása Nagyszombatban azt példázza, hogy nem vesztett el végleg az ország a mohácsi csatavesztés után sem, maradt még cselekvési tér, megoldandó feladat az ország megtartására és felemelésére az ország nagyjai előtt. Költészet és közigazgatás mint életpályák egymást követő fázisai már Janus Pannonius életét is meghatározták, csakúgy mint Oláh Miklósét, ahogy az egyházi karrier is, amely egybefogta e két, látszólag egymástól oly távoleső tevékenységet. Nem lehet véletlen, hogy ezekből a poétának kiképzett emberekből egyházi főméltóságok, ill. ami ezzel egybeesett, az ország magas hivatalait betöltő adminisztrátorok lettek. Költészet és közigazgatás – mi lehet e kettő közös nevezője? Mást jelentett akkor a költészet, mint ma: előfeltételül a latin és a görög nyelvet kellett az arra kiválasztottnak hosszú és fáradtságos évek alatt elsajátítani, amelyet követtek a nem kisebb erőfeszítést követelő stilisztikai, retorikai, végül poétikai stúdiumok. Aki végigjárta ezt a fáradtságos utat, az képes volt lényegében bármilyen előadódó esetet vagy tárgyat – lett legyen az tanulmányokkal kapcsolatos téma, peres ügy vagy családi esemény – latin (ritkábban görög, sőt egyesek esetében héber) nyelven formába önteni. Maga a fordítás is egyfajta szűrés, az előadódó tárgyhöz alkalmas forma kiválasztása a stilisztika-retorika-poétika mintakészletéből pedig további szelekciót jelentett. Az ily módon kiképzett személy számára a környező világ úgy mutatkozott, mint egy más közegben újraformálandó matéria. Ebben az összefüggésben az európai humanizmus nyelvi világa úgy fogható föl, mint fordítás valamely vernakuláris nyelvből a klasszikus latinra, míg a reformáció nyelvi világa ennek fordítottjaként, azaz a klasszikus nyelvekből, héberből, görögéből, latinból valamely vernakuláris nyelvre való fordításként. A humanizmus nyelvi világa a tanult emberek exkluzív világa, zárvány, amely csak szűk körre terjed ki, innen érthető meg kereszténység előtti pogány mitológiája, sőt pajzán intimitása is.

Oláh Miklós Mária királyné brüsszeli udvarában került kapcsolatba s kötött barátságot az aarhusi származású Jakabbal (Iacobus Danus Arrusiensis), aki a királyné unokahúga, Dániai Krisztina, II. Keresztély dán király és Ausztriai (Habsburg) Izabella kisebbik leánya, Milánó – már 16 éves korában özvegy – hercegnéje kíséretének tagjaként töltött éveket Spanyol-Németalföld fővárosában. Ifjabb Hans Holbein a „nőfaló” hírében álló VIII. Henrik angol király megbízásából festette le a gyönyörű fiatal özvegyasszonyt 1538-ban azzal a nem titkolt céllal, hogy képét megbízójának, a potenciális kérőnek bemutathassa. Amikor azonban a hercegnő értesült a festmény céljáról, a diplomáciai udvariasság szabályait betartva adott kosarat kérőjének mondván: „Hogyha két fejem

volna, egyiket boldogan Anglia királyának rendelkezésére bocsátanám.” Oláh Miklós több *carmen* – a számontartott 78 darabból éppen tízet – írt barátjához, sőt barátja nevében is, egyet például éppen a fent említett Krisztina hercegnőhöz (27. *Ad Christinam filiam Christierni regis Daniae ducem Mediolani nomine Iacobi Dani*).

Ifjabb Hans Holbein festette le Rotterdami Erasmust is (többször), Oláh Miklós levelezőtársát. Sajnos, nem maradt ránk holbeini (*cranachi* vagy – hogy a magyarországi kapcsolat se maradjon ki – *düreri*⁶) minőségű arckép Oláh Miklósról, sem barátjáról, Aarhusi Jakabról. E képekre utalva csak a kor szellemét szeretném jelezni, hogy a festészet már nemcsak az egyházi liturgia szolgálóleánya, nemcsak illusztráció a Bibliához és a görög-római mitológiához, hanem a reneszánsz öntudatos egyéniségeinek „tüköre”: Krisztina hercegnő teljes alakos képéről, Erasmus arcképeiről, a Melanchthonról készült fametszetről életük története, izgalmas drámái olvashatók le.

Érdekes paradoxon, hogy az isteni üzenet vernakuláris nyelveken való közvetítését, amely lehetővé tette, sőt meg is követelte ennek az üzenetnek az egyéni értelmezését, éppen a klasszikus nyelvek (héber, görög és latin) legkiválóbb szakértői, a klasszikus kánon őrzői és a kulturális exkluzivitás képviselői készítették elő: Erasmus és Melanchthon, ahogy idehaza is az ő kollégáik és tanítványaik, többek között Oláh Miklós és Sylvester János (az első magyar nyelvű disztichon szerzője). Ahogy az is sajátos paradoxon, hogy az egyéniség kultusza a képzőművészetben kéz a kézben jár a tömegtermékek létrehozásának technikai lehetőségeivel ld. könyvnyomtatást, fa- és rézmetszetek tömeges elterjedését.

Oláh Miklós latin nyelvű *carmen*jeinek legtöbbje disztichonban íródott. Ez a klasszikus keret meglepően modern szemléletet közvetít. Az *In persona* azt jelenti, hogy a poéta belehelyezkedik barátja életébe, és fölvéve annak „álarcát” azonosul vele, ami a legmagasabb fokú személyesség. Egy történetnek általában az ad hitelt, ha az elbeszélő a szereplő társaként (ismerőseként vagy barátjaként) mint szemtanú tanúsítja az esemény megtörténtét. Ennél csak az hitelesebb, ha a szóban forgó szereplő egyúttal maga az elbeszélő. Amikor Oláh Miklós dániai barátja „álarcában” adja elő annak életpályáját, ezt a személyes hitelességet fokozza. A kétféle elbeszélés – végső soron – a mágia, a varázslat két pólusából eredeztethető: a szemtanú elbeszélése az érintkező mágiából, a szereplőé az imitatív mágiából, amelyeknek a nyelvi vetülete a metonimikus, ill. a metaforikus aspektus.⁷

Oláh Miklósnak ez a *carmen*je, mint több hozzá hasonló más is: verbális képmás, portré, amelyet vizuális megfelelőjéhez hasonlóan az jellemez, hogy tárgyát, az ábrázolt személyt a szemléltető egyetlen pillantással felmérheti. Az *In persona Iacobi Dani* „virtuális önarckép”, amely hasonlít az önarcképhez, ahol az „én” mint valami harmadik személyt tekint önmagát, csak hogy ez a harmadik személy most „te vagy barátom, Dániai Jakab”. Ez a verbális bűjőcska emlékeztet az anamorfózis⁸ jelenségére, amelynek ifjabb Hans Holbein *Követek* című képe az egyik példája.

Az „álarc” alól élő érzelmek, szeretni való és/vagy gyarló emberi vonások bukkannak elő – mégpedig egy egyházi személy szájából, akarom mondani, tollán. Mégis benne kettős morál, álszent hipokrita tettetés: a klasszikus műveltséget nagyra értékelő Oláh Miklós ebben a *carmen*jében, mint máshol is, dicséri a test gyönyöreit. A ma is tapasztalható nem ritka papi keneteljenesség a hívek tömegének való megfelelés – véleményem szerint – rosszul megválasztott gyakorlatából, a félreértett „demokrácia”, a populizmus egyházi változatából fakad, amely ahelyett, hogy a híveket emelné föl, „leereszkedik” hozzájuk, alkalmazkodik az ő gyakran kicsinyes és szűk látókörű világértelmezésükhöz és „hermeneutikájukhoz”, sőt még hízeleg is nekik. Oláh Miklós későbbi élete, Magyarországra való

⁶ Idősb és ifjabb Lucas Cranach (1472–1553), ill. (1515–1586) festő apa és festő fia, idősb Lucas, aki Luther rendíthetetlen híve volt, s akit le is festett (többször). Ő metszette fába Philipp Melanchthon arcképét. Albrecht Dürer (1471–1528) német fametsző és festő, akinek aranyműves apja a Gyula melletti Ajtós községből vándorolt ki (vissza?) Bajorországból.

⁷ R. Jakobson: *Fundamentals of Language. Part II: Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*. The Hague 1956. 81.

⁸ Az anamorfózis olyan vizuális rejtvény, ahol a képben elrejtett másik kép csak a nézőpont megváltoztatásával föltáruul új perspektívában válik láthatóvá.

visszatérését követő pályája mutatja, hogy humanista műveltségű, világot járt udvari emberként mennyire tisztában volt a fölemelkedés, benne az egyház szerepével: a műveltséget tartotta a fölemelkedés zálogának, ezért alapított iskolát Nagyszombatban 1561-ben.

A latin és más klasszikus nyelvek hordozta műveltség, pogány mitológia mint e késő reneszánsz kultúra legfőbb jellemzői egyúttal védelmet is jelentettek az illetéktelen és kicsinyeskedő kritika ellenében: Oláh Miklós és elődei, Antonio Beccadellitől Janus Pannoniusig, valamint barátai, Rotterdami Erasmustól Nicolaus Grudiuson és Johannes Flemingén át Iacobus Danus Arrusiensisig a latin (és kisebb mértékben a görög) nyelv a védőfalán belül élhették (és írhatták) szabadon életüket. Közbevetőleg jegyzem meg, hogy a vernakuláris nyelveknek a reformációval kezdődő térhódítása vetett ágyat akaratlanul is a kettős morálnak azzal, hogy megszüntette az élet szakrális és profán (továbbá magas- és vulgáris műveltség) szférái közti nyelvi különbséget. Azelőtt a szakralitás nyelve (és paradox, de érthető módon a pajzán erotikáig is elmenő intimitás nyelve is) a latin volt, a profán élet nyelve pedig az illető vernakuláris. A reformációval az uralkodóvá váló vernakuláris nyelvben összekeveredett e kettő, miáltal viszont a szó és tett közötti diszkrepancia érzékelhetővé vált, és választás elé állította az ígéhirdetőket: vagy arra törekcsenek, hogy szavak és tettek összhangban legyenek (ez sokszor szinte emberfeletti követelménynek bizonyult, és csak a legszilárdabb jellemek tudták teljesíteni), vagy megalkusznak a helyzettel, és „bort isznak, miközben vizet prédikálnak” (az emberi természet gyengeségéből, de a többértelműséggel terhes nyelv eredendő természetéből is következően ez a gyakoribb eset).

Nicolaus Olahus és Iacobus Danus Arrusiensis a klasszikus műveltség „szövőszékén” latin nyelven Brüsszelben formálódó barátsága a közös európai magaskultúra produktuma. Mindketten távol éltek szülőhazájuktól, mégis egymásra találtak. Oláh Miklós kettejük barátságának közös eredetét igyekszik feltalálni, vagy inkább humanista módjára visszamenőleg megkonstruálni, amikor *Hungaria* (1536) című műve harmadik fejezetének végén azt írja: „...mert magának Dáciának és Dániának a *συμφωνία*-ja nem csekély bizonyíték arra, hogy Dánia, mely most északon van, nevét a magyar Dáciától kapta, melyet talán egykor laktak a dánok” (Németh Béla fordítása). Helyzetük abban is hasonló volt, hogy mindketten fejedelmi udvarok előkelő tagjai voltak egy szellemileg és spirituálisan izgalmas, emelkedő korban. Dánia éppen abban az időben, pontosan 1536-ban szakadt el Rómától, s lett protestáns, amely körülmény azonban nem rengette meg Oláh Miklós és Aarushi Jakab barátságát.

12. Humanisták méltatlan utódaiként hadd adjak számot arról, hogy miért választottam éppen ezt a témát jubilánsunk, Tar Ibolya ünnepi könyvébe. Elsőnek említtem, mert annyira természetes: az ő személye és szakmája szabta meg, hogy csakis klasszika-filológiával kapcsolatos téma jöhetett számításba. Köszönöm Horváth Iván barátomnak (ELTE), hogy fölhívta figyelmemet egykori tanítványára, Antonio Beccadelli magyar fordítójára, Csehy Zoltánra, s az ő fordításain keresztül Beccadelli magyar vonatkozásaira. Évtizedek alatt megkopott (mert nem használt) latin tudásom nem volt mindenütt elegendő Oláh Miklós *carmen*jeinek, köztük az itt tárgyaltak, megértéséhez. Ezúton köszönöm meg Daniel Abondolo barátom (University College London) önzetlen segítségét, amellyel hozzásegített a *carmen* homályos pontjainak tisztázásához. Másodszor: köszönet illeti anyósomat, Katalin asszonyt, akinek szemfülessége nélkül az Oláh Miklós *carmen*jeit tartalmazó kötet (ma már könyvritkaság!) sohasem került volna a kezembe. Az ő könyvek iránti affinitásában engem érintő szerencse hozott így össze a témával. Harmadszor: 2003 és 2008 között a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem magyar nyelvész vendégelnára voltam, s ebben a minőségemben naponta jártam el Oláh Miklós, azaz Nicolaus Olahus szobra előtt, amely az egyetem magyar nyelvészeti tanszékének helyet adó Horea út 31. szám alatti épület, az egykori Marianum kertjében áll. Volt alkalmam hát Oláh Miklóst szobra által emlékezetembe vésni, s ezért örültem *carmen*jeit kézbe kapva annak, hogy végre műveivel is találkozhatom. Ennek előtte, 1988 és 1992 között négy évig voltam az Aarhus Universitet magyar lektora Dániában, de már jóval ez előtt, az 1970-es évek közepén barátságot kötöttem egy Budapesten cserediákként tanuló aarhusi egyetemistával, Heine Sveistrup Jensennel. A 80-as évek végén Aarhusba kerülvén újra megerősítettük barátságunkat, olyannyira, hogy 1991-ben Aarhusban született lányunk, Zsófi keresztzüleilül őt és feleségét, Máriát kértük meg. Így hát nekem is lett egy dán cimborám. És végül, de nem utolsósorban, ötödiknek hadd említsek még egy szálát, amely Aarhushoz,

illetőleg Aarhusi Jakabhoz fűz. A fonetika tudományának egy kiváló korai képviselőjét is így hívták latinul, Jacobus Matthiæ Arhusiensis, dánul pedig Jacob Madsennek, akinek munkája, a *De literis libri duo* 1586-ban jelent meg.⁹ A félévszázadnyi időkülönbség miatt ez a Jakab nem lehet azonos Oláh Miklós dán barátjával, annak legföljebb a fia, vagy inkább az unokája lehetett, már ha egyáltalán rokonok voltak. Mindenesetre dán volt, aarhusi volt, egy modern tudomány előfutára volt a turbulens, mégis nagyszerű XVI. században, s ekként ő is annak a most újra fölsejlő és reményeket keltő közös európai műveltségnek a képviselője, amelyet e két humanista udvari ember, Oláh Miklós és Aarhusi Jakab barátsága a fenti carmenben hirdet a mának.

Bibliográfia

- R. Jakobson: Fundamentals of Language. Part II: Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. The Hague 1956.*
Lazicius Gyula: Fonétika. Budapest 1944.
Olahus, Nicolaus: Carmina. Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. I. Főgel et B. Iványi moderantibus redigit L. Juhász. Szeged 1934. Saeculum XVI. MCMXXXIV. Lipsiae 1934.
Szabadi István – Bozzay Réka: Németalföldi neolatin költők (Grudius, Fleming) magyar vonatkozású versei a Sinai-hagyatékban. Könyv és Könyvtár 25 (2003) 105–115.
Trencsényi-Waldapfel Imre: Erasmus és magyar barátai. Bibliotheca Johannis Sámbohi. Kiad. és bev. Gulyás Pál. Budapest 1941.

⁹ *Lazicius Gyula: Fonétika. Budapest 1944.*

SOMOS RÓBERT

ÓRIGENÉSZ ÉRTÉKELÉSE A LOGIKÁRÓL*

Rövid dolgozatomban kísérletet teszek annak bizonyítására, hogy feloldható Órigenész ambivalens értékelése a logika, illetve dialektika fölhasználására vonatkozóan, mégpedig nemcsak olyan értelemben oldható fel, hogy ugyanazon kulturális forma más-más vonatkozásban pozitív illetve negatív értékelést kap, ami relációt fejez ki, hanem ennél szubsztanciálisabb értelemben is.

Első megközelítésben szögezzük le: korszakunkban, a császárkori antikvitás idején az egyházatyák szóhasználatában, s különösen Órigenész markánsan sztoikus terminológiájában,¹ a *logika* a filozófia azon diszciplínája, amely az ismeretelmélettel, tudományelmélettel, nyelvelmélettel, retorikával, a következtetés és a vita teoretikus és praktikus kérdéseivel foglalkozik. Némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, a *dialektika* e diszciplína részosztálya. Nyugodtan követhetjük Hans von Arnim praktikus felosztását, aki a *Stoicorum Veterum Fragmenta* gyűjteményében a *logica* címszó alá sorolja az ismeretelméletet (*De cognitione doctrina*), a dialektikát és a retorikát. E megközelítés szerint a dialektika a *logos*szal, a nyelvi formájú megnyilvánulások vizsgálata során az igazság és a hamisság szempontjából foglalkozik. Közben természetesen tudatában kell lennünk, hogy magában a sztoikus gyakorlatban is elfogadott a *logiké* és a *dialektiké* szinonimákként történő kezelése.²

1. Órigenész ambivalens megnyilatkozásai a logikáról

1.1. Pozitív értékelés

Órigenész a logika helyét a legegyszerűbb módon az *Énekek éneke-kommentár* prológusában jelöli ki:

Először is próbáljuk meg kutatni, mit jelent az, hogy miután Isten egyházai Salamontól három könyvet örökölték, az első helyre a Példabeszédek került, a második helyen a Prédikátor áll, a harmadikon pedig az Énekek éneke. Íme, a következők juthatnak eszünkbe ezek kapcsán. Három fő tudomány létezik, melyek a dolgok ismeretére vezetnek; a görögök etikának, fizikának és epoptikának nevezik őket, mi viszont úgy mondhatnánk, hogy erkölcsstan, természetfilozófia és szemlélődés.³ A görögök közül egyesek hozzáveszik negyediknek a logikát is, amit mi az ésszerű gondolkodás tudományának is nevezhetünk. Mások viszont úgy vélik, hogy a logika nem önálló tudomány, hanem teljes egészében átszővi és behálózza a most felsorolt három másikat. A logika ugyanis, vagy ahogy mi mondjuk, az ésszerű gondolkodás tudománya, a szavak és állítások jelentésével, elsődleges és átvitt értelmével foglalkozik, valamint az egyes állítások nemére,

* Ez az írás egy fejezete annak az előadásnak, amelyet *A dialektika helye Órigenész gondolkodásában* címmel a Magyar Ókortudományi Társaság 8. konferenciáján Szegeden tartottam 2008. május 23-án. Itt szeretném megköszönni a főszervező, Tar Ibolya kedvességét.

¹ Bár Órigenész ízig-vérig a platonista világkép híve, tudományos terminológiájában a bölcséleti lexikák összességében másoknál is jellemző sztoicizálódását regisztrálhatjuk nála. R. Cadiou: *Dictionnaires antiques dans l'oeuvre d'Origène*. Revue d'Études Grecques 45 (1932) 271–285.

² SVF II, 35.

³ Órigenész ezen műve – pontosabban a mű jelentős része – Rufinus fordításában maradt fenn, aki az egyértelmű jelentésű *éthiké* és *phüsziké* kifejezések után az eleusiszi misztériumok beavatottjának látását (*epoptiké*) az *inspectiva* szóval adja vissza. A nehezen értelmezhető terminus már a másolóknak is gondot okozhatott, romlott a szöveg e helyütt.

*fajtájára és alakjára vonatkozóan szolgáltat ismereteket – úgyhogy ezt a tudományágat a többitől nem annyira elválasztani kell, mint inkább beléjük illeszteni és beléjük szólni.*⁴

Hogy ezt maga Órigenész is így gondolja, mutatja a *Philokalia* 14. fejezete:

*Akinek nincs az ínyére mindez, vizsgálja csak meg, vajon lehetséges-e kellő módon tárgyalni az etikai, természetfilozófiai és teológiai problémákat a jelentések és a logikai szabályok szerinti fölfejtésük alapos ismerete nélkül. Mi kivetnivaló van a különböző nyelvek sajátos kifejezéseinek megértésében és a jelentések alapos vizsgálatában? Előfordul, hogy a logikai eljárások nem ismerete folytán alaposan tévedünk, mert nem oldjuk meg a homonímiákat, a kétértelműségeket, az átvitt értelmeket, a sajátlagos jelentéseket és a központozást. Példának okáért egyesek annak nem ismerete miatt, hogy a „világ” elnevezés homonim szó, a legsúlyosabb istentelenségbe zuhanat...*⁵

Órigenész álláspontja annak ellenére, hogy tudmányszisztematizációja eltérő, egyértelműen a sztoikus hagyomány hatását mutatja; a logika tárgya a nyelvi formában megjelenő valóság és ennek típusai. Ebbe tartozik egyfelől a szoros illetve modern értelemben vett logika, amennyiben a helyes következtetés tudománya, továbbá a szemantika, jelentéstudomány. Nem egyszerű eszközfunkciója van tehát Órigenésznél a logikának, mint zsidó elődjénél, Philónnál,⁶ hiszen áthatja a tudás egészét, és teológiai relevanciája is van annyiban, amennyiben a szövegek mélyebb értelmezése is logika a főttebbi értelemben, vagy legalábbis az értelmezés formális aspektusa, hiszen a tartalmi szempontot éppenséggel az *epoptika* fejt ki. Ennek megfelelően A *princípiumokról* szóló mű negyedik könyve, amely a Szentírás-exegézis elméletét fejt ki, logikai státuszú teória. Pozitív tartalmú diszciplína, és ennek az értékelésnek az alapja az, hogy egyértelműen megkülönböztethető egymástól a logika és a szofisztika. Ezt hangsúlyozza Kelszosz ellenében teológusunk:

Számomra viszont legalábbis úgy tűnik, hogy amit mintegy általános tételként kell állítani, miszerint ahol a rossz a jóval egy fajtájúnak tűnik fel, és ahol szükségképpen az ellentét folytán fönnáll valami jó is, ugyanúgy a varázslás révén végbevitt dolgok esetén is szükségképpen vannak isteni működés révén megvalósítottak is. És ugyanezen elv következményeképpen vagy mindkettőt tagadjuk, és azt állítjuk, egyikük sem valósul meg, vagy pedig, tételezve az egyiket – itt éppen a rosszat –, el kell ismernünk a jót is. Ha pedig valaki tételezi a varázslás révén megtörtént dolgokat, s ugyanakkor tagadja az isteni erő révén megvalósulókat, az ilyen számomra ahhoz hasonlóknak tűnik, mintha valaki azt tételezné, hogy léteznek szofizmak és olyan hihetőnek tűnő érvek, amelyek, bár

⁴ *Kommentár az Énekek énekéhez* I. Prol. I, 1–3. Pesthy Monika fordítása apró módosítással. Budapest 1993. 46. A hármas felosztás értelmezéséhez alapvető: M. Harl: Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques. In: J. Dummer (ed), Texte und Textkritik (TU 133). Berlin 1987. Ugyanakkor éppen a logika státuszát illetően – véleményem szerint – Harl téved. Azt írja, Órigenész tudósít arról, hogy vannak, akik a logikát a többi három diszciplínába illesztik, ugyanakkor szerinte Órigenész a salomoni *Példabeszédek*re korlátozza a logika jelenlétét (17. lábjegyzet). A szöveg inkább azt mutatja, Órigenész igenis azonosul azzal a felfogással, amely szerint „...ezt a tudományágat a többitől nem annyira elválasztani kell, mint inkább beléjük illeszteni és beléjük szólni”.

⁵ *Philocalia* 14, 2.

⁶ A zsidó filozófus szerint alapjában véve a logika (*to logikon*) üres vadászat a szavak után (*logothéria*), amelynek ismerete szükségtelen az erényhez (*Quod omnis probus liber sit* 80). E felfogás ellenére a *Teremtés* könyve 9, 20 versét, mely szerint „Noé aztán, mint földművelő ember elkezdett szőlőt ültetni” úgy értelmezi, vannak fák, amelyek nem gyümölcstermők, s ezek más célra valók – jelesül védelmi eszközül, sáncként használhatók – itt a *Második törvénykönyv* 20, 20 versére utal. Ilyen a dialektika, amely önmagában véve „semmivel sem járul hozzá a jellem javításához”, ám képes fölfegyverezni az értelmet. A sztoikus filozófiafelosztásnak megfelelően ez a gyümölcsöt hozni nem képes, ám sövényként fölhasználható fa jelképezi a dialektikát, a kertben található hasznos fák és növények a természetfilozófiát, a gyümölcsök az etikát (*De agricultura* 13–14.).

*azt mímelik, igazat állítanak, mégis elvétik az igazságot, ugyanakkor nincs helye az emberek között az igazságnak és a szofizmától mentes dialektikának.*⁷

Órigenész Kelszossal szemben azt is hangsúlyozza, nem csak Platón biztat a dialektika művelésére, hanem a Szentírás is:

*Azután [Kelszosz] Platónnak egy másik szövegét is idézi, amelyben azt mondja, 'kérdések és feleletek alkalmazásával világosítjuk meg' az ő filozófiáját követők 'elméjét'.⁸ Rajta, bizonyítsuk be a szent Írásokból, hogy az isteni Ige is buzdít minket a dialektikára! Egy helyütt Salamon ezt mondja: 'az oktatás bizonyítás nélkül tévelyeg'.⁹ Másutt a Bölcsesség könyvét reánk örökölt Jézus, Sirák fia ezt jelenti ki: 'Az oktalan tudása meggondolatlan beszéd'.¹⁰ Sőt, még inkább megtalálhatók nálunk a jóindulatú cáfolatok, akik megtanultuk, hogy a tanítás előljáróinak meg kell tudniuk 'cáfolni az ellentmondókat'.¹¹ És még ha egyesek könnyelműek is, és nem törődnek azzal, hogy odafigyeljenek az isteni felolvasásokra, és nem foglalkoznak az íráskor vizsgálatával, sem pedig Jézusnak az Íráskor értelmének keresésére felszólító parancsával, s hogy kérni kell Istentől ezeket, és kopogtatni a zárt ajtajukon, ettől már hiányzik a bölcsesség az Írásból?*¹²

Órigenész olyannyira messze megy a logika védelmezésében, hogy nem is említi a logikát a Szent Pál által elmarasztalt *e világ bölcsessége* között,¹³ holott ennek körét már eleve pozitívabb színben tünteti fel, mint az apostol:

*Úgy gondolom tehát, hogy amint már fentebb mondtuk, e világ bölcsessége más, mint e világ fejedelmeinek bölcsessége: úgy tűnik, e bölcsességgel ragadható meg és érthető meg az, ami e világból való. Nincs benne semmi sem, ami tanítást nyújthatna az istenségről, a világ természetéről vagy a magasabb rendű dolgokról, sem a jó és boldog életre vezető szabályokról, hanem olyan ez, mint például a költészet, a grammatika, a retorika, a geometria, a zene, és talán hozzájuk lehet még számolni az orvostudományt. Úgy véljük, mindezekben a művészetekben ennek a világnak a bölcsessége nyilvánul meg. E világ fejedelmeinek bölcsességén pedig az egyiptomiak titkos és rejtett filozófiáját értjük, a káldeusok asztrológiáját, az indiaiak magasabb rendű valóságok ismeretét ígérő tudományát és a görögöknek az istenségről szóló számos és változatos véleményeit is.*¹⁴

Önmagában ez a szöveg még nem jelentené azt, hogy teológusunk nem illeszti a vallás és teológia szempontjából indifferens tudáskörbe a logikát, hiszen gyanakodhatunk arra is, hogy nem élt teljes felsorolással. Az orvostudománnyal kapcsolatos hezitálás ugyanakkor ellene mond annak, hogy rutinfölsorolással van dolgunk.¹⁵ Az pedig már több mint feltűnő, hogy a Gergelyhez írt levélben sem említi a propedeutikus ismeretkörök között a logikát:

A Te természetes képességeid tökéletes római jogásszá és valamely tekintélyes iskola görög filozófusává érdemesítenek. Én viszont azt szeretném, hogy természetes képességeid egészét a kereszténység javára használd. Boldog lennék, ha ezen

⁷ CC II, 51.

⁸ Platón: Hetedik levél 344 b 5–7.

⁹ Péld. 10, 17.

¹⁰ Sir 21, 18.

¹¹ Tít 1, 9.

¹² Contra Celsum VI, 7. A kutatás fontosságáról szól még a CCels III, 45–46 rész is.

¹³ 1Kor 2, 6.

¹⁴ De princ III, 3, 2.

¹⁵ Az orvostudomány – itt talán szokatlannak tűnő – órigenészi megítélése abból fakad, hogy az orvosi tudás méregkeverésre is felhasználható (HomNum 18, 3).

*fáradozva a görög filozófiából mindazt, ami a kereszténységhez tartozó enciklopédikus tanításnak vagy bevezetőnek minősülhet, fölhasználnád, továbbá mindazt, ami a geometriából és asztronómiából fontos a Szentírás értelmezéséhez, hogy ezáltal ugyanúgy a kereszténység segédjének nevezhessük a filozófiát, ahogy a filozófusnövendékek a geometriát, a zenét, a grammatikát, rétorikát és asztronómiát nevezik a filozófia segédeinek.*¹⁶

A *HomGen* 14, 3-ban, ahol Órigenész Abimelek alakját a filozófusával azonosítja, a logika értékelése még pozitívabb. Teológusunknak a *Ter* 20 szakaszához fűzött megjegyzése szerint Abimelek nincs mindig összhangban Ábrahámval, ugyanakkor ő és társai, Akhuza és Píkol a logikát, a természetfilozófiát és az etikát jelképezik. Abimelek, a logika (*rationalis philosophia*) „... elismeri, hogy Isten mindenek atyja.” Az értelmezéshez a kulcsot az Abimelek-név héber jelentése adja: 'atyám a király'. De hogyan hozható ez kapcsolatba a logikával? Csak úgy, hogy az *Énekek éneke-kommentár* előszavának megfelelően a logika bele van szöve az összes többi diszciplínába, és ezért Órigenész teológiai relevanciát tulajdonít a logikának, ami vagy azért lehetséges, mert a platóni dialektika mint *anagógé* elvezet Istenhez,¹⁷ vagy azért, mert a sztoikus filozófiafelosztásból, s részben az arisztotelészi tradícióból kiindulva – Alexandriai Kelemen megoldása nyomán – az ismeretelmélet alapjává az istenhit, illetve az Isten mint garancia válik.¹⁸ Természetesen említünk kell egy másik lehetőséget; az erőltetett szövegértelmezés lehetőségét: a héber etimológia kényszere folytán hozza kapcsolatba a logikát a teológiával. Erre azonban nem feltétlenül lett volna szükség. Ha teológusunk úgy gondolta volna, hogy a logikának nincs teológiai relevanciája, akkor nem hozta volna elő a bölcséleti diszciplínák témáját. A logika egyértelmű pozitívítását sugalló szövegek mellett megtalálhatók a kényszeredettebb nyilatkozatok is. Órigenésznél is felbukkan az a philóni gondolat, hogy a logika sövény. Az órigenészi *ComMt* XVII, 7 részben a gyilkos szőlőmunkásokról szólva a szőlő növénye szimbolizálja a természetfilozófiát, annak gyümölcse pedig az etikát, illetve a jócselekedeteket. A *logikosz* toposz a fát védő sövény, de nem csak sövény, hanem egyben az Írás betűje is. A logika tehát hasznos védelmi eszköz, ugyanakkor ennél több, hiszen rögtön azzal, hogy mint nyelvi képződményt, a *Szentírás* szövegét magát a logika vizsgálódási körébe utalja teológusunk, az eszközszerep meghaladásra kerül.

Órigenész a *János evangélium* szerzőjét is úgy jellemzi, mint aki „teljes pontossággal” [*meta paszész akribiasz*], „dialektikus módon” [*dialektikósz*] fejezi ki magát, és ezt egyértelműen pozitív értékelésként teszi.¹⁹

1.2. Negatív értékelés

A fentebbi, a logikát pozitív színben feltüntető szövegekkel ugyanakkor szembeállítható néhány megfogalmazás, pl. az *Énekek éneke kommentár* egy passzusa, ahol Sába királynő ajándékai közül az aranyhoz az *enklikiosz paideia* logikai tanításait is hozzászámolja. A *talán* megszorítást a szövegrész többértelműsége indokolja.²⁰ A *Lévíták könyvéhez* írt *ötödik homília* azonban egyértelműen a grammatika és a rétorika mellé helyezi a logikát, olyan vagyonként, amelynek felajánlása nem számít igazi áldozatnak,

¹⁶ Levél Gergelyhez 1.

¹⁷ Ez Alexandriai Kelemen álláspontja. Ő szakít elsőként azzal a keresztények körében meglehetősen elterjedt meggyőződéssel, hogy a filozófia káros, és csak az eretnkség táptalaja. Ráadásul Kelemennél nem pusztán instrumentum a logika, hanem platóni értelemben vett dialektika, amint a *Sztrómateisz* VI. könyvében mondja: „De a dialektikának is hasznát veszi a gnóosztikus, mégpedig a nemek fajokba történő felosztása megvalósításakor, és a létezők megkülönböztetéséhez is fölhasználja, míg eléri az első és egyszerű valóságokat. A sokaság azonban úgy fél a görög filozófiától, mint a gyerekek a vasorrú bábától, attól tartva, hogy félrevezet.” *Str* VI, 10, 80, 4.

¹⁸ Henri Crouzel a metafizikával azonosítja, különösebb magyarázat nélkül (Origène et la philosophie, Lyon 1962, 23.)

¹⁹ *ComJn* XX, 15; vö. II, 13.

²⁰ *ComCant* II, 1, 28. (SC) A latin szövegben nem teljesen egyértelmű, hogy a szoros értelemben vett logikáról van itt szó: „Sed et auro venit repleta, sensibus sine dubio et rationabilibus disciplinis, quas ante fidem adhuc ex communi hac et scolari eruditione collegerat.” A magam részéről egyetértek Pesthy Monika interpretációjával. Magyar fordítása így hangzik: „... meg volt rakva ... arannyal is, azaz gondolatokkal és logikai tanokkal...”, a francia fordítás szerint „les pensées et les enseignements rationnels”.

jóllehet felhasználható Isten tanításának szolgálatához.²¹ A 36. zsoltárhoz készített *harmadik homília* a „bűnösök gazdagsága” (Zsolt 36, 16) körébe tartozónak tekinti a dialektikát és a szillogizmus tanát, nyilvánvalóan azon az alapon, hogy a helyes vallásosság szempontjából indifferens módon alkalmazható tudás ez.²² Hasonlóképpen negatív értékelést tükröz ugyanezen homíliának egy szöveghelye, amelyben Órigenész arról beszél, hogy az egymás közt vitatkozó, és istentelenségükhöz a dialektikát felhasználó pogányok láttán kiálthat fel a Zsoltáros: „*a bűnösök kardot rántanak*” (Zsolt 36, 14).²³ A *Kivonulás* könyvéhez írt homíliában az *ars dialecticae* az egyiptomiakat sújtó szűnyog-csapás,²⁴ és a *Józsué* könyvéhez írt *hetedik homíliában* a Jerikóval azonosított filozófiai és retorikai díszek közé is odaértendő a logika.²⁵

2. Megoldás

A szövegek értelmezésével kapcsolatban három stratégia képzelhető el. Az első szerint Órigenész ötletszerűen, a mindenkori értelmezés konkrét szükségleteinek megfelelően értékeli pozitív vagy negatív diszciplínának a logikát. Lehet ugyan követni ezt a vonalat, ám a *bona fide* elvvel ez aligha áll összhangban. A második stratégia szerint annak megfelelően változik az értékelés, hogy milyen viszonyban áll egymással a logika és annak fölhasználása. Ekkor lehet érvelni azzal is, hogy a matematika, filozófia és az orvostudomány is a relációknak megfelelően kaphat pozitív vagy negatív értékelést. Ha méregkeverésre használják az orvostudományt, akkor rossz, egyébként Istentől való. Ez valóban gyümölcsozóbba vezet, ám nem ad magyarázatot arra a kérdésre, hogy a logika kapcsán – szemben pl. a költészettel – miért sokkal több, és miért tagoltabb gondolatmenetek keretében bukkan fel a pozitív értékelés. Van azonban egy harmadik értelmezés is, amely rendelkezik a második magyarázat előnyeivel, ugyanakkor magyarázatot nyújt a fentebbi kétségre. Ez pedig a tanulmány elején említett tágabb és szűkebb értelemben vett logika szempontjának megkülönböztetése. Ha megvizsgáljuk az idézett szövegek értelmét és kontextusait, azt látjuk, tágabb értelemben a logika pozitív értékelést kap – láttuk, hogy a racionalitás általános elve és a szent szövegek interpretációja is idetartozik, ami a profán szférától elkülönül. Idetartozik azonban még a nevek etimologizálása és hasonló kérdések sora is. Tehát az idézett szövegek alapján levonható egy olyan következtetés, miszerint a logika a maga általános értelmében erősen pozitív megítélést kap Órigenésznél, a logika részét képező dialektika megítélése pedig ambivalens; teológusunknál föllelhető egy olyan gondolati tendencia, amely a dialektikának hasznát tulajdonít, de alapvetően amikor szűkebb értelemben beszél dialektikáról, akkor ezen az érveléssel kapcsolatos eszközszerű technikai és propedeutikus funkciót érti, amely jóra és rosszra egyaránt használható. Ennek megfelelően itt az adott kontextusból magyarázható a dialektika pozitív vagy negatív értékelése.

SOMOS RÓBERT
Pécsi Tudományegyetem
Filozófia Tanszék
E-mail: somos@btk.pte.hu

²¹ *HomLev* 5, 7.

²² *HomPsalm* 36, 3, 6, 31–43. Idetartozik még a költői művekkel, komédiákkal, tragédiákkal, különféle furcsa történetekkel foglalkozó irodalmi tanulmányok csoportja, a retorika, geometria, asztronómia, zene. Közös ezekben az, hogy nem nyilvánul meg bennük Isten akarata.

²³ *HomPsalm* 36, 3, 1, 17–21. „*Verbi causa, si videas gentiles adversum se in disputationibus dimicantes et diversas contra se invicem impietates dialecticae artis versutiis astruentes, potes tunc dicere competenter quia: Gladium evaginaverunt peccatores.*” Nem szükséges azonban ezt a megnyilatkozást Órigenész igazi véleményeként kezelni, sőt az egész filozófiáról való órigenészi megítélésésként felfogni, ahogyan még *Hans-Jürgen Horn* is teszi (Zur Konzeption der Evidenz in der Schrift des Origenes Contra Celsum. In: *Philanthropia kai Eusebeia*. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag. Hrsg.: G. W. Most – H. Petersmann – A. M. Ritter. Göttingen 1993. 197.) egyébként igen kiváló dolgozatában.

²⁴ *HomExod* 4, 6 (SC 134, 54–57).

²⁵ *HomJos* 7, 7.

SZABÓ ÁDÁM

A DONATISTA ERETNEKSÉG ÉS AZ ÚJRAKERESZTELTÉS SZENT CYPRIANUS TÉVEDÉSE

Munkámban egy olyan jelenséget próbálok részletesebben vizsgálni, amelyet – bár a IV–V. századi Africa provincia életére nagy hatással volt – eddig a kutatás meglehetősen egyoldalú okokra vezetett vissza. Arról az újrakeresztelési szokásról van szó, amely döntő szerepet játszott a donatista mozgalom kialakulásában, katolikusokkal való harcában és bukásában is.

A mozgalom teljes történetének és tanításának kifejtésére itt nincs mód, célom kizárólag ennek a jelenségnek a vizsgálata, amely egyben tanításuk alapkövét is alkotta: szerintük a katolikusok, mivel valamennyien a *traditorok*¹ pártját fogták, beszennyeződtek azok bűnétől, és velük együtt méltatlanná váltak az Isten „igaz és tiszta” egyházához való tartozásra; ennek következtében nem lehettek érvényesek az általuk kiszolgáltatót szentségek sem: így a donatistákhoz áttérőket újra meg kellett keresztelni. Ezt a gondolatot a középkori skolasztikusok „*ex opere operantis*” elvnek nevezték: a szentség érvényessége a kiszolgáltató személyes erényeitől, feddhetetlenségétől is függött; szemben a katolikusok által vallott elvvel, amelyet az „*ex opere operato*” kifejezéssel illettek: eszerint a kiszolgáltatót szentségnél magának a kiszolgáltatásnak a ténye a döntő, hiszen a pap – személyes erényeitől, bűneitől függetlenül – tulajdonképpen Isten nevében végzi a cselekvést.²

A keresztséggel kapcsolatos tanításukban a donatisták döntően Szent Cyprianusra, a híres III. századbeli karthágói püspökre támaszkodtak, aki Stephanus pápával folytatott levelezésében próbálta megvédeni az „*ex opere operantis*” elven alapuló újrakeresztelési gyakorlatot.³ Az általa lefektetett elvekhez a donatizmus végig ragaszkodott, egészen a mozgalom vereségét jelentő 411-es karthágói konferenciáig.

A donatisták legyőzését a mai kutatás szinte kizárólagosan Augustinusnak tulajdonítja, ami érthető is, hiszen széles körű gyakorlati és irodalmi tevékenységet fejtett ki ellenük, és főszerepet játszott a 411-es konferencián.⁴ Ily módon az újrakeresztelési gyakorlat megszüntetését is neki tulajdonítják. Másrészt viszont ő maga tudósít egy figyelemre méltó jelenségről:

*prope omnes eorum laici qui apud eos inveteraverunt, et animosam pertinaciam
adversus Catholicam conceperunt, hoc solum [ti. az újrakeresztelést] illic sibi
dispicere fateantur.*⁵

Úgy tűnik tehát, hogy volt egyfajta spontán ellenállás az újrakeresztelési gyakorlattal szemben, és nem is a mozgalom művelt teológusainak körében, hanem a világi hívek, az „egyszerű nép” között.⁶

¹ Olyan egyháziak, akik a keresztényüldözés alatt hajlandók voltak kiszolgáltatni a szent vallási iratokat megsemmisítésre a hatóságoknak. A donatisták értelmezése szerint a megválasztott karthágói püspök, Caecilianus, aki ellen Donatus fellépett, szintén ilyen bűnt követett el.

² H. Chadwick: A korai egyház. Budapest 2003. 207–208.

³ Cyprianusra és a Stephanus-féle vitára vonatkozólag I. pl. Adamik T.: Római irodalom a késő császárkorban. Budapest 1996. 103–110; Michael von Albrecht: A római irodalom története II. Ford. Tar Iboyla. Budapest 2004. 1269–77; Vanyó L.: Az ókeresztény egyház irodalma I. Budapest 2000. 387–399.

⁴ L. pl. S. Lancel: Szent Ágoston. Budapest 2004. 450–501; P. Brown: Szent Ágoston élete. Budapest 2003. 247–283; Chadwick: i. m. 209–211.

⁵ Augustinus *De baptismo* V, 5, 6.

⁶ Ennek egyéb bizonyítékait l. alább.

Ez annál is figyelemre méltóbb, mivel egy ilyen alapvetően negatív hozzáállás megkérdőjelezi az augustinusi tevékenység kizárólagosságáról írtakat: lehetséges, hogy elsősorban nem az ő teológiai érvei idézték elő az újrakeresztezés szokásának eltűnését, és ezáltal a donatista tanítás egyik lényeges pontjának a bukását?

Láttuk, hogy a donatisták Cyprianusra támaszkodva folytatták kereszteleési gyakorlatukat. Ő pedig, úgy tűnik, éppen ellentétes nézeteket vallott az újrakeresztelésnek a hívekre gyakorolt hatásáról, mint amiről Augustinus a saját tapasztalatai alapján beszámolt:

*Nec quisquam existimet haereticos, eo quod illis baptisma opponitur, quasi secundi baptismi vocabulo scandalizatos ut ad Ecclesiam veniant retardari. Immo vero hoc ipso magis ad necessitatem veniendi testimonio ostensae sibi et probatae veritatis adiguntur... Porro autem, cum cognoscunt baptisma nullum foris esse nec remissam peccatorum extra Ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promptius properant et munera ac dona matris Ecclesiae implorant, certi pervenire se omnino non posse ad veram divinae gratiae pollicitationem nisi prius venerint ad Ecclesiae veritatem: nec recusabunt baptizari apud nos haeretici legitimo et vero Ecclesiae baptismo...*⁷

A két híres egyházatya tehát nem értett egyet egy olyan kérdéssel kapcsolatban, amely a keresztény vallásgyakorlat alapvető részét képezte, és ez a különbség a donatista–katolikus harcok menetére is messzemenő hatással volt. Előbbiek ugyanis híres elődjük nyomán meg lehettek róla győződve, hogy kereszteleési szokásuk nemcsak teológiailag helyes, hanem önmagában is motiváló hatással bírhat az egyes emberek áttérésére. Augustinus idézett megállapításából, illetve a donatista mozgalom történetének bizonyos eseményeiből viszont úgy tűnik, hogy Cyprianus – és így vele együtt a donatisták is – tévedett, mikor erre az álláspontra helyezkedett, és ez a tévedés nagyban befolyásolta a két párt híveinek lélekszámát, és ezzel együtt a befolyását is.

Mindenekelőtt célszerű azokat az okokat megvizsgálni, amelyek Cyprianusban kialakíthatták az újrakeresztezés pozitív hatásával kapcsolatos véleményét. Bizonyára fontos tényezőként jöhetett számításba a szokás meggyökeresedett volta: ahogy ő maga írja, a III. század elején élő Agrippinus püspök idején már működött az újrakeresztezés, és sikerült is a hívek nagy részét a katolikus egyházon belül tartani a különböző eretnekmozgalmak próbálkozásai ellenére.⁸ Ebből Cyprianus joggal következtethetett az újrakeresztezés pozitív hatására; de ez a század máshol is a kereszténység és az egyház megerősödését hozta, és a többi provinciában (bár ott nem kereszteltek újra) ugyanúgy sikerült a hívek nagy részét megtartani a katolikus felekezetben. A karthágói püspök bizonyosan tudott az egyházban bírodalomszerte zajló eseményekről: ennek tanúja levelezése, amely nemcsak Rómáig, de Kis-Ázsiáig terjedt: észrevehette, hogy az emberek eretnekségtől való „elcsábításában” nem az újrakeresztezés a döntő motiváló tényező.

Szintén fontos szerepet játszott gondolkodásmódjában Tertullianus, akit nemcsak általában tekintett mesterének,⁹ de az eretnekek keresztségével kapcsolatban is átvette nézeteit. Az africai irodalomban Tertullianus fogalmazta meg először azt a tételt, hogy a heretikusok, mivel nem tartoznak az egyházhoz, nem is szolgáltatathatják ki annak szentségeit.¹⁰ Az újrakeresztezés szükségessége mellett a szertartás egyszerűségét emelte ki, szembeállítva az eretnek szekták eljárásaival, amelyek „megrendezésükkel és kellékeikkel, valamint költségességükkel szereznek maguknak hitelt és tekintélyt”.¹¹ Bizonyos szempontból tehát fordított módon gondolkodott, mint Cyprianus, nem a katolikus egyház szentségeinek erejét hangsúlyozva, hanem az eretnekek részéről fennálló veszélyre figyelmeztetve. Viszont ebből a gondolatmenetből kiindulva Cyprianus vélhette úgy, hogy az áttérő

⁷ Cypr. *Epistola ad Iubaianum* 24.

⁸ Cypr. *Epistola ad Quintum* 2.

⁹ Hier. *Ep.* 84, 2. Idézi: Patrologia III. Marietti 1992. 574–575.

¹⁰ Tert.: *De bapt.* 10–15.

¹¹ Uo. 2, 2 (Ford. Vanyó László)

hívek mindenképpen szükségét érzik egy szertartásnak is, hogy nyilvánvaló legyen számukra a felekezetváltozás ténye.¹²

Véleményem szerint azonban Cyprianus forrásai, tanulmányai és gondolkodásmódja mellett az egyik legdöntőbb tényező, amely az újrakeresztelés mint pozitívan motiváló jelenség képzetét kialakította benne, magának a szentségnek a jellege, jelentősége volt, amelyről olvasmányjaiból is tudomást szerezhetett, de talán saját tapasztalatai még nagyobb súllyal estek latba.

Ha ismét Tertullianushoz fordulunk, kiderül, hogy ő is nagyra értékelte ezt a szentséget, és külön művet is írt róla. Ebben kifejti az egésznek a lényegét, külön kitérve csaknem az összes bibliai részletre, amelyek a keresztséggel foglalkoznak, leírja magának a szertartásnak a folyamatát, megmagyarázza az egyes részek jelentőségét, válaszol a szentséggel kapcsolatban általában felmerülő kérdésekre, és határozottan megkülönbözteti az eretnekek és pogányok hasonló rítusaitól. Amellett, hogy a legnyíltabban itt foglal állást az eretnekkereszttség érvénytelenségéről, Cyprianusra azokkal a megnyilatkozásaival is igen mély benyomást tehetett, amelyben a katolikus kereszttség hatásait ecseteli:

*Nem csodálatos a fürdő, mely lemossa a halált? [...] Az embert visszaadja Istennek, az ő hasonlatosságára, aki hajdan Isten képére jött létre...*¹³

Cyprianus maga még élményszerűbben, személyesebb hangvétellel szól a saját megkeresztelkedéséről az *Ad Donatum* című művében:

*Postquam [...] caelitus spiritu exhausto, in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse quod prius carnaliter natum delictis obnoxius viveret, Dei esse coepisse quod iam spiritus sanctus animaret.*¹⁴

Bár az ilyen megnyilatkozásokban általában szokott lenni némi retorikus túlzás, ahogy a felnőtt korokban megtért szerzők korábbi pogány életüket is a valóságosnál sötétebb színekben igyekeznek láttatni, a szöveg alapján mégis megállapítható, hogy Cyprianus a kereszttség szentségének felvételét fontos és meghatározó eseménynek tartotta, amely egész további tevékenységére hatást gyakorolt. Nyilván szerette volna, hogy a megtérő eretnekek is részesüljenek ebből az élményből, ami megerősítette volna őket a katolikus hitben, és ez a nyilvánvalóan pozitív hatás a többieket is az új keresztsegre ösztönözte volna.

Összességében tehát úgy látszik, hogy Cyprianus – amellett, hogy teológiai meg volt győződve nézetei igazságáról – több okból kifolyólag az újrakeresztelésnek az egyszerű emberekre gyakorolt motiváló hatásával is számolt a novatianusok¹⁵ és más heretikusok elleni harcban, ami minden bizonnyal hozzájárult ahhoz, hogy olyan határozottan kitartott a gondolat mellett, még a pápával és a többi keresztény provincia püspöki karával szemben is. Saját korában valóban eredménnyel járt: nemcsak a karthágói keresztény közösséget sikerült megerősítenie, és a 250-es üldözés ellenére megőriznie, de még a pogányok körében is csökkentette a keresztények iránti ellenszenvet.¹⁶ Az ő hatásának tulajdonítható az is, hogy halála után sokáig megmaradt Africában az újrakeresztelési gyakorlat.

¹² Vö. *Ep. ad Iovianum*: „...iisque qui ab errore et perversitate veniunt, verae et ecclesiasticae fidei omnino cognitionem dare, divinae potentiae mysterium, et unitatis, et fidei, et veritatis.”

¹³ Tert. *De bapt.* 2, 2; 5, 7. (Ford.: Vanyó László)

¹⁴ Cypr. *Ad Donatum* 4.

¹⁵ Elsősorban ennek az eretnekmozgalomnak a kapcsán került sor Africában az újrakeresztelési tanítás kidolgozására és Stephanussal folytatott vitára.

¹⁶ Vanyó L.: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Budapest 1988. 446–451; Szent Cyprianus művei. Budapest 1999. 9–30.

Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk az eseményeket, kiderül, hogy a cyprianusi kereszteleési gyakorlattal már az ő idejében is, de általában mindenhol problémák voltak, ahol alkalmazták. Fennmaradt például egy cappadociai püspök hozzá intézett levele, amelyben elmondja, hogy egyetért Cyprianus nézeteivel, de ezt a provincia többségének és a püspökök határozatának ellenére teszi: Stephanus pápa ugyanis az africaiakkal folytatott vita hatására a kis-ázsiai Iconiumba hívott össze egy gyűlést, amely kimondta az újrakereszteleés tilalmát.¹⁷ Más provinciákban fel sem merült, hogy a kérdést ilyen szintű fórumon vitassák meg, tehát valószínű, hogy Africát (különösen Karthágót és Alexandriát)¹⁸ kivéve az újrakereszteleést támogató püspökök mindenhol kisebbségben voltak, vagy egyáltalán nem is vallott senki ilyen nézetet – mégsem mutatható ki, hogy az eretnekek elleni harcban ez súlyos hátrányokat okozott volna nekik. Pedig ha valóban akkora motiváló hatással bírt volna, mint azt Cyprianus állítja, bizonyára nagyobb népszerűségnek örvendett volna a gyakorlat, és a pápa sem ilyekezett volna olyan határozottan megtiltani azt.

Tehát a karthágói püspök ezzel kapcsolatban valamit félreismert; valamit nem vett figyelembe, ami károsan befolyásolhatta az újrakereszteleésnek a hívekre gyakorolt hatását. Véleményem szerint ez az ok egyrészt magának a szentségnek a jellemzőiben, az eretnek és a katolikus keresztség közötti különbségben (illetve annak hiányában), valamint az egyszerű laikusoknak a vallási tudásában keresendő, akik nem rendelkeztek akkora képzettséggel, mint Cyprianus, csak a mindennapi gyakorlatból és a püspökök prédikációiból, a Biblia felolvasott szövegrészeiből szerezték a keresztség vallásra vonatkozó ismereteiket.

Ily módon megtanulták a keresztség alapvető jellemzőit, amelyek kétségkívül megmutatták annak döntő jelentőségét (újjászületés, általános bűnbocsánat, lelki jegy stb), de egyben annak *egyszeri és megismételhetetlen* mivoltát is; végül pedig maga a szertartás is bizonyára hozzájárult ahhoz, hogy ezt a jelentőséget tudatosítsák magukban. Az eretnekek és a katolikusok szertartásai között azonban legtöbbször nem állt fenn akkora különbség, mint Tertullianus írja a pogány vagy gnosztikus rítusokról: a novatianusok (és később a donatisták) nem vonták kétségbe a keresztség jellegére vonatkozó alapvető hittételeket, és a szentség kiszolgáltatásának a gyakorlatán sem változtattak döntő mértékben: a katolikusokkal való ellentétük merőben más okokban gyökerezett.¹⁹ Így az egyszerű hívek számára annyi derült ki a szentségekkel kapcsolatos ellentétből, hogy miután az egyik felekezetnél megkapták a keresztséget, áttérés esetén a másikonál is megkapták *ugyanazt*, miközben minden pap és püspök annak megismételhetetlen és egyszeri voltát hirdette. Ezzel gyakorlatilag alapjaiban tették bizonytalanná azt a rendszert, amire az emberek vallási gondolkodását építeni próbálták: ha az egyik keresztség helyett a másik (egyébként az előzővel teljesen megegyező) az érvényes, a hívek hite mind a kettőben megrendül; joggal kérdezhették, hogy mit ér a megkapott újabb szentség, ha később esetleg egy harmadik, vagy negyedik keresztséget tesznek kötelezővé. Bár Cyprianus nagyfokú retorikus és teológiai tudásról tett tanúbizonyságot, mikor változatos érvekkel bizonyította az eretnekkeresztség érvénytelenségét, a hétköznapi emberek számára ez a kifinomult gondolatmenet valószínűleg nem volt olyan meggyőző, mint a karthágói püspök szerette volna: személyes varázsa, határozott fellépése és stílusa kétségkívül nagy hatást gyakorolt rájuk, de az africaiak kereszteleési gyakorlata önmagában inkább elbizonytalanította a híveket, különösen az áttérőket. Tehát összességében azt lehet elmondani, hogy az újrakereszteleés, ha teológiailag megindokoltnak is tűnt, a szentség jellegénél fogva pszichológiailag negatív attitűdöt idézett elő, és vonakodást keltett az emberekben.

A fenti tétel igazsága egyértelműen bebizonyosodott a donatista szakadás során; bár a Cyprianus korabeli és a IV. századi viszonyokat természetesen nem lehet teljesen párhuzamba állítani, de a vallásgyakorlatban nem következtek be olyan mértékű változások, amelyek indokolnák a cyprianusi levelezés és az Augustinus megállapítása közötti különbséget. Viszont az újrakereszteleés és az újra nem kereszteleés hatása közti eltérés látványosabban megmutatkozott, ugyanis míg a III. században mindkét fél megismételte a szentség kiszolgáltatását az áttérőknek, addig a katolikus–donatista harcban csak az utóbbiak cselekedtek így.

¹⁷ Patrologia Latina III. 1152A–1178A

¹⁸ Az ókeresztény egyház és irodalma 420–421; 446–451.

¹⁹ Chadwick: i. m. 206.

Ahogy a bevezető sorokban szerepel, az újrakeresztelés cáfolatát és a szokás legyőzését elsősorban Augustinus érdemének tudják be, aki a IV–V. század fordulóján írt műveiben ékesszólóan rombolta le a donatisták egész érvrendszerét, mindazonáltal – nem kis írói tehetségről téve tanúbizonyságot – elkerülte a már akkor is szentként tisztelt Cyprianussal való nyílt szembefordulást, noha irodalmi polémiaja során elsősorban a híres karthágói püspök gondolatait kellett megcáfolnia.²⁰

Ha azonban végiggondoljuk mindazt, ami a cyprianusi újrakeresztelés vélt motiváló erejével kapcsolatban elhangzott, megkérdőjelezhető az Augustinusnak tulajdonított hatás. Nemcsak azért, mert ellenfelei alapvetően kevésbé reagáltak az írásaira, hanem azért is, mert a donatista mozgalom eseménytörténete során már jóval Augustinus előtt problémák jelentek meg az újrakeresztelési gyakorlattal kapcsolatban. Például az első csúcspont idején, még Donatus „püspöksége” alatt, mikor a császári száműzetési rendelet kényszerű visszavonása után a donatisták a provincia lakosságának nagy részét a maguk oldalára állították, sokan csak akkor voltak hajlandóak áttérni (bár egyébként szimpatizáltak a szakadárók által hirdetett elvekkel), ha esetükben eltekintenek az újrakereszteléstől.²¹ Itt tehát már erősen megmutatkozott ennek a gyakorlatnak a negatív hatása, ami Cyprianus idején még a két szemben álló fél eljárásának hasonlósága miatt nem volt ilyen nyilvánvaló. Még jobban kihangsúlyozódott a cyprianusi meggyőződés téves volta a Maximianus-féle szakadásban, ami a donatisták mérsékelt és radikális szárnyának viszályát jelentette: tulajdonképpen egy „skizma a skizmában” jött létre a 390-es évek első felére. Szintén Augustinus tudósít róla, hogy a donatista felekezet többségéhez visszapártoló maximianisták esetében is eltekintettek az újrakereszteléstől, pedig korábban ugyanúgy kiátkozták őket, mint ahogyan a katolikusoktól is elszakadtak. Ezzel persze újabb támadási felületet szolgáltatott ellenfeleiknek, akik nem győzték hangsúlyozni következetlenségüket; amit bizonyára elkerültek volna, ha az újrakeresztelés nem jelentett volna komoly hátráltató tényezőt a maximianisták visszatérítésében – úgy vélem, itt is a cyprianusi gondolat gyakorlati kudarcáról van szó.²²

Ha azonban Augustinus irodalmi munkásságának szerepe a donatisták újrakeresztelési eljárásának és az arra épülő teljes gondolatrendszerének megbuktatásában nem is volt olyan jelentős, mint azt általában tartják, mindenképpen hozzá fűződik a skizma eretnkséggé nyilvánítása és végleges felszámolása. Ezt viszont nem hitvitázó műveivel érte el (amelyek egyébként sem jutottak el az africai hívők széles olvasóközönségéhez, és nem változtatták meg a donatista vezetők hozzáállását sem), hanem egyrészt szervező tevékenységével (amely során a karthágói püspökkel, Aureliussal együttműködve évente megtartott zsinatokon fogta össze a provincia katolikus püspökeit), másrészt gyakorlati működésével (ahogy széleskörű agitációt kifejtve, a provinciát beutazva számos városban tartott beszédeket, személyesen buzdítva az áttérésre a donatistákat). Tevékenységének csúcspontját jelentette a 411-es konferencia, ahol nyílt szóbeli vitában aratott teljes győzelmet ellenfelein, és a császári udvar végleges támogatását is megszerezte felekezetének. Ez volt az a döntő fordulat, amely a donatizmus egy évtizeden belüli csaknem teljes felszámolásához vezetett, és amely a konferencia után nem sokkal már tömeges áttérésekben nyilvánult meg. Ez a folyamat gyorsabban zajlott le, mint a donatizmus csaknem száz évvel korábbi „diadalmenete”, és nem utolsósorban azért, mert a megtérő szakadárók újrakeresztelése fel sem merült.²³

²⁰ L. pl. *De baptismo, Contra epistolam Parmeniani, Contra litteras Petiliani, Contra Cresconium* c. műveit

²¹ J. Hubert: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Freiburg–Basel–Wien 1973. 143–144.

²² *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I. 1483–84.

²³ *Lancel*: i. m. 450–501.

Össességében tehát a donatizmus újrakeresztelési gyakorlatáról az mondható el, hogy már kezdettől fogva nehézségeket okozott a katolikusok áttérítésében, és végig egyfajta negatív pszichológiai hatást gyakorolt a hívekre, ami a mozgalom többi gondolatának cáfolata, hatalmának visszaszorítása után a felszínre törve jelentősen hozzájárult a skizmaeretnekség társadalmi bázisának gyors csökkenéséhez, és az africai egyház egységének helyreállításához. Ez a jelenség a nagy formátumú teológusok (Cyprianus, Augustinus) tevékenységétől függetlenül létezett és hatott a keresztény hívők gondolkodásmódjára, az egész keresztelési gyakorlathoz való hozzáállására, és nagy befolyást gyakorolt Africában a történelmi (egyháztörténeti) események menetére.

SZABÓ ÁDÁM

Szegedi Tudományegyetem

Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék

E-mail: vestificus@gmail.com

SZABÓ MÁRIA

GÖRÖG FILOZÓFIAI TERMINUSOK FORDÍTÁSA CICERÓNÁL

A latin nyelven létrejött filozófiai írások az utóbbi 10-15 évben kerültek az érdeklődés központjába és ezzel egyidejűleg a figyelem Cicero, a filozófus felé fordult. Két oka is van annak, amiért Cicero filozófiai művei ma is érdeklődést válthatnak ki. A *Lucullus* 29-ben megfogalmazta a filozófia célját, amely annak eldöntése, hogy mi az igaz és a hamis, a jó és a rossz, a helyes és a helytelen. Ezek a kérdések hozzátartoznak az emberi léthez minden időben és helyen. A másik ok a modern fordításelméletekben felvetett kérdések, amelyekből itt röviden álljon néhány probléma.

Schleiermacher¹ szerint különbséget kell tennünk a mindennapi és a filozófiai fordítás között. A populárfilozófusok, amelyek közé Cicero is sorolja, a fordítással tanításra, információk szerzésére és azok átadására törekedtek. A fordításnál minden esetben figyelembe kell vennünk, hogy a különböző nyelveknek sem a szintaxisa, sem a formái nem felelnek meg egymásnak. Egyik nyelvből a másikba történő áttünetésnél változik a gondolkodás és a képek formája, a filozófus egyfelől a beszélt nyelv foglya marad, másfelől azonban a nyelv élő, változó jelenség, amely épp a legnagyobb gondolkodók, írók, költők fantáziájából, nyelvkénti képességéből táplálkozik. A fordítás mindig egy adott korban, adott kultúrával rendelkező és meghatározott közönség számára készül, alapként pedig feltételez egy előzetes megértési aktust. Így egy fordítás milyenségének elbírálásához ismernünk kell az adott kultúrát, csak egy adott kor kontextusában és egy individuum történetében lehet azt rekonstruálni.

Heidegger bírálja a görög filozófiai terminusok latinra való áttünetését, mert szerinte szó szerint fordítottak ugyan, de a görög tartalom, a lét eredeti tapasztalata elveszett.² Heidegger szerint a létfelejtés, az ontológiai differencia elhomályosulása már korábban elkezdődött (hogy pontosan mikor is, erre nem derül fény, a létfelejtés kezdetét köti Platónhoz, Arisztotelészhez, Anaximandroszhoz, sőt szerinte már Homérosz sem használta megfelelően az aléthesz szót!).³ A folyamat a görög filozófiai terminusok latinra való fordításával folytatódott és teljesedett ki, Heidegger szerint rendkívüli károkat okozva, mivel ezeket a „kaszárt” filozófiai terminusokat a latin közvetítette az európai nyelvek számára.

Gadamernél, akárcsak Schleiermachernál, a nyelvi forma és a hagyományozott tartalom nem választható el egymástól. A világtapasztalat nyelvhez kötöttsége azonban nem kizárólagos, a saját világtapasztalat előfeltételeinek és korlátainak legyőzése lehetővé teszi, hogy idegen nyelvi világba lépjünk. Gadamer úgy gondolja, hogy minden fordítás, még a szó szerinti is, értelmezés⁴ (érdemes megjegyeznünk, hogy Cicero is így vélekedett a fordításról).

Cicero tevékenysége kiemelkedő jelentőségű a filozófiai terminusok latinra történő áttünetésében és a görög filozófiai tanítások népszerűsítésében. Cicero a *philosophos* szó szerinti értelmében filozófus, azaz a bölcsesség kedvelője, rajongó tanulmányozója a filozófiának, aki

¹ Schleiermacher fordításelméletéről l. *Lucien Braun*: A filozófiatörténet története. Budapest 2001. 270–271.

² Heidegger: Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk. 23; Levél a humanizmusról. 124–126; A filozófia vége és a gondolkodás feladata. 268. In: ...Költőien lakozik az ember... Bevezetés a metafizikába. 8; A műalkotás eredete. 41–42.

³ Pl. Heidegger: Bevezetés a metafizikába. 8–9. Itt a létfelejtés kezdetét Platónhoz kapcsolja, majd Arisztotelésszel folytatódik. A *Mi a metafizika?* Bevezetésében (1949. 5. kiadás, 176. In: ...Költőien lakozik az ember...) azt írja, hogy a metafizika Anaximandrosztól Nietzscheig a létfelejtés története.

⁴ Gadamer: Igazság és módszer. 270–271, 311.

megingathatatlanul hitt a filozófiai tanulmányok értékében a szellemi nevelés és a személyiség számára.⁵

Cicerónak, a filozófusnak, a görög filozófiai tanítások népszerűsítőjének nemcsak a görög filozófiai nyelv fordításával, a megfelelő terminusok megtalálásával kellett megküzdenie. A rómaiak vagy teljesen ellenségesen állnak a görög kultúrával szemben, vagy csodálják és igyekeznek asszimilálni, de minden esetben jellemzi hozzáállásukat a görög kultúrával való versengés is, a görögök felülmúlásának vágya. A filozófiához való viszonyuk szintén sajátos: úgy gondolták, hogy a filozófiai problémák és viták nem vehetők túlságosan komolyan. Éppen ezért Cicero a *De finibus* elején szükségesnek és fontosnak tartja megindokolni, hogy miért ír filozófiai műveket, és felsorolja, hogy általában mi a rómaiak véleménye erről a tevékenységről. A legtöbb római szerint a filozófia csökkenti egy ember hasznosságát az állam számára, mert ha az „*élj rejtőzködve*” elvének engedelmessé válik, akkor eleve lehetetlen a közéletben való részvétel, az ilyen ember gyakorlatiatlan és használhatatlan az állam szempontjából, tekintélyromboló és ellenállást szíthat a kormányzattal szemben. Cicero a *De finibus* 1, 1, 2-ben négy csoportra osztja az embereket aszerint, hogy hogyan vélekednek a filozófiáról:

1. ellenségesek a filozófiával szemben,
2. a filozófia nem vehető komolyan,
3. a görög műveltséggel rendelkezők a görög műveket fogják olvasni, a latin nyelvet egyébként sem tartják alkalmasnak a filozófia művelésére,
4. senatori rangú férfihoz nem illő foglalatosság.⁶

Később arról panaszkodik (1, 2, 4), hogy sokan megvetik a latin nyelven írott filozófiai műveket, míg a görögökből latinra fordított színdarabokban nagy gyönyörűséget találnak. Cicero szinte minden filozófia műve elején mentegetőzik azért, hogy filozófiai művet ír, és folytonosan igazolni próbálja a filozófia fontosságát.

Cicero is, akárcsak előkelő római kortársai,⁷ tökéletesen uralta mindkét nyelvet, kortársai közül a legműveltebb, legolvasottabb, retorikailag és filozófiailag legfelkészültebb férfiú volt. Cicero maga a következőket írja:

...amint nekem is mindig hasznomra vált, hogy egyidejűleg műveltem a latint a göröggel, és nemcsak a filozófiában, hanem a szónoklásban is, ...ebben a vonatkozásban oly nagy hasznára voltam polgártársaimnak, hogy nemcsak a görög irodalomban járatanok, hanem a műveltek is azt gondolják, kaptak tőlem valamit mind a szónoklás tudományában, mind a helyes ítélőképesség kifejlesztésében...

Off. 1, 1 (Fordította: Havas László)

Cicero célja nem önálló filozófiai művek, saját filozófia létrehozása volt (bár filozófiai műveiben számos újítást alkalmaz), hanem a görög filozófia megismertetése és megszerettetése a rómaiakkal.⁸ Római barátait aggasztja, hogy akik tudnak görögül, azok vajon fogják-e latin nyelven olvasni a filozófiai műveket, illetve akik nem tudnak, azok érdemesnek találják-e azokat az elolvasásra (*Luc.* 2, 4). Cicero nem aggodalmaskodik, mert úgy gondolja, hogy azok sem fogják írásait lebecsülni,

⁵ J. G. F. Powell: Introduction. In: Cicero's Philosophical Works and their Background 1–2. In: *Philosophia Togata*.

⁶ Plutarkhosz római életrajzaiban több helyen ír arról, hogy milyen volt a rómaiak hozzáállása a görög kultúrához és a filozófiához. Ennek alapján nagyjából azt a felosztást tehetjük meg, amelyet Cicerónál olvashatunk. L. Párhuzamos életrajzok, *Cato* 22–23; *Marius* 2; *Caesar* 3; *Lucullus* 1, 42; *Pompeius* 42, 55; *Cicero* 5. Az is világossá válik az életrajzokból, hogy szinte minden előkelő római nagyon jól tudott görögül, és hogy még az 1. században is, amikor a görög kultúra kezdett otthonra találni Rómában, volt egyfajta ellenséges érzület a görög kultúráért túlzottan rajongók iránt. Cicerót nevezték „görögnek” és „könyvmolynak”, amely elnevezések a római köznép szemében megvető gúnynevek voltak.

⁷ Cicero ugyanabból a társadalmi rétegből származó kortársai, pl. Caesar, Lucullus, Cato, Pompeius szintén tökéletesen kétnyelvűek. L. *Michael Dubuisson*: Cicero és a görög-latin kétnyelvűség. In: *Agatha* I. 165–166.

⁸ *Nat. deor.* I, 4, 7–9.

akik tudnak görögül, sem azok, akik nem (*Luc.* 3, 10, 12). Sőt, ha sikerül a vállalkozása, akkor a görög művekre már nem is lesz szükség (*Luc.* 3, 10, 12).

Nem tartott arra igényt, hogy eredeti gondolkodónak tekintsék, azonban Varro kivételével nem akadt kortársa, aki nála a filozófiában jártasabb és műveltebb lett volna. Elsősorban a hellenisztikus filozófiai irányzatok felé fordítja figyelmét. (Cicero az egyik fő forrásunk az epikureus, a sztoikus és a szkeptikus tanításokat illetően, mivel az eredeti művek zöme nem maradt fenn. Panaitiosz *Kötelességekről* írott, elveszett műve alapján írta meg Cicero a *De officiis* című művét. Kevés műnek volt akkora hatása a reneszánsztól a 19. századig, mint ennek, így Cicero révén Panaitioszt a legnagyobb hatású sztoikus filozófusnak tekinthetjük.⁹) Cicero a hellenisztikus irányzatokon kívül jól ismeri Platón és Arisztotelész filozófiáját, sőt a preszókratikus filozófusokat is, ezért fontos doxográfiai forrás. A rómaiak gyakorlatias beállítottságának megfelelően Cicerót az etikai kérdések és a gyakorlati életvezetés foglalkoztatja (ez jellemző az epikureus, a sztoikus és a szkeptikus tanításokra általában), ezért Platón és Arisztotelész ezen írásait tanulmányozza nagyobb gonddal. Húsz évesen lefordította Platón *Prótagorasz* című dialógusát, ebből mindössze négy töredék, a *Timaiosz*-ból, amelyet 51 évesen fordított le, pedig egy hosszabb rész maradt fenn. Szintén ifjan fordította Aratosz *Phainomena* című tankölteményét, ebből 480 sornyi, hosszabb, összefüggő rész és több töredék maradt fenn. Próza fordításai közül a legkorábbi Xenophón *Oikonomikosz*-ának fordítása (*Off.* 2. 87). Fordított Démoszthenésztől és Aiszkhinésztől is. Írt egy görög nyelvű beszámolót a consulságáról.

Írásaiból és kiterjedt levelezéséből rekonstruálni lehet, hogy milyen műveket használt fel forrásként, melyek voltak meg könyvtárában és melyeket kérte kölcsön. Könyvtára kora legkiválóbb magángyűjteménye lehetett, sokkal több görög, mint latin nyelvű írást tartalmazott.

Filozófiai műveiben nem törekedett ugyan az eredetiségre, azonban nem szolgálai módon vette át a különböző tanításokat, nem szóról szóra fordította le a rendelkezésére álló és ismertetni kívánt szöveget, hanem művei önálló, eredeti és értelmező alkotások. Újtársai közül az egyik a retorika és a filozófia ötvözése, amely előfordul elsősorban görög szerzőknél is, de Cicero szerint egyedül phaléróni Démétriosz alkalmazta ezt a módszert sikeresen. Cicero a filozófia és a szónoklás tudományának ötvözését tökélyre vitte mind a retorikai mind a filozófiai műveiben. A retorika tudománya a gyakorlatias és jogi szemléletű rómaiakhoz sokkal közelebb állt, mint az elvont filozófiai gondolkodás, így a kettő ötvözése elfogadhatóbbá tette a rómaiak számára a filozófiát. Ennek a módszernek a kialakításában szerepet játszott Cicero műveltségideálja, ti. mind a két tudományban való jártasságot elengedhetetlenül fontosnak tartotta a politikai életben való részvételhez.¹⁰ Nemcsak a vezetők esetében szükséges a filozófiában való jártasság, hanem általában a helyes életvezetés kialakításához is nélkülözhetetlen:

Sohasem dicsérhetjük tehát kellő módon a filozófiát, mert ha utána indulunk, egész életünket kellemtelenség nélkül tölthetjük el.

Cato Maior de senectute I. (Fordította Némethy Géza)

Másik módszere a mindkét álláspont melletti és elleni érvelés, amelyet larisszai Philón alkalmazott először. Ez sem Cicero találmánya, de ő alkalmazza legelőször következetesen a sok tanítás közül az elfogadható vagy a leginkább valószínű vélemény megjelölésére. A harmadik, és ez valóban az ő újítása, a római példák nagy bősége a görög példák mellett, ami megint csak azt a célt szolgálta, hogy a rómaiak számára elfogadhatóvá és a gyakorlati életben alkalmazhatóvá tegye a filozófiai tanításokat.

Cicero úttörő munkát végzett, amikor megteremtette a latin filozófiai nyelvet, jóllehet a görögből való fordításnak a gyakorlata nem volt ismeretlen a rómaiak számára. A római irodalom egy-

⁹ A. A. Long: Hellenisztikus filozófia. Budapest 1998. 267.

¹⁰ *Nat. deor.* I, 4, 7: „... úgy gondoltam, hogy mindenekelőtt az állam érdekében kell a filozófia tanításait kifejtenem...” (ford. Havas László). Nyilvánvaló Platón hatása, aki szerint az ideális állam csak akkor lesz megvalósítható, ha a királyok filozófusok lesznek, vagy a filozófusok lesznek királyok.

egy görög mű latinra való átültetésével kezdődött (ld. Ennius, Livius Andronicus), később elsősorban Menandrosz komédiáit ültették át latin nyelvre (ld. Plautus).

Cicero a köznapi beszédben bőségesen használta a görög szavakat, de hivatalos irataiban, beszédeiben, retorikai vagy filozófiai műveiben igyekezett minél kevesebb idegen szót használni. Levelezésében, minél bensőségesebb barátjának ír, annál több görög szót használ. Alapvetően azon a véleményen volt, hogy görög szavakat csak akkor lehet használni, ha nincs latin megfelelőjük, vagy ha ezek a szavak a latin nyelvben már meghonosodtak.¹¹

Cicero a filozófiai műveiben sok helyen ír a fordítási problémákról, nehézségekről és az általa alkalmazott módszerekről. Az általa elmondottak, ill. az egyes filozófiai terminusok fordításának elemzése alapján jól lehet rekonstruálni Cicero fordításban alkalmazott módszereit és koncepcióit. Bizonyos görög szavakat, ha azok már a latin nyelvben meghonosodtak, mint például a retorika, grammatika, dialektika, geometria, muzsika stb., nyugodtan lehet használni, nem kell helyettük más kifejezéseket keresni, hiszen a szokás már szentesítette őket (*Fin.* 3, 2, 4–6, *Luc.* 7, 25). Nem kell szóról szóra fordítani (*Fin.* 3, 16, 52), ha a latinban megvan egy azonos jelentésű, megszokott kifejezés, akkor azt kell használni, vagy más esetben több szóval kell kifejezni azt, amire a görög csak egy szót használ, megint máskor a görög kifejezést kell megtartani, ha nincs jó latin megfelelője (*Fin.* 3, 4, 15). Platón etikai írásainak fordításáról szólván mondja, hogy nem fordító módjára járt el, hanem saját ítélete és előadásmódja szerint dolgozta fel az anyagot (*Fin.* 1, 2, 5–6). Azt is megjegyzi, hogy akkor is nagyon jó szolgálatot tenne a polgártársainak, ha úgy fordítaná Platón és Arisztotelész műveit, mint ahogy a költők a drámákat, hiszen megismernék ezeket a kiváló szellemeket (*Fin.* 1, 3, 7). Sokan elítélik ezért a tevékenységéért, lenézik a latin nyelven írt filozófiai műveket és általában szegényesnek tartják a latint a göröghöz képest. Ennek az lehet az oka, hogy rossz görög szerzők fércmunkáinak még rosszabb latin fordításai kerültek a kezükbe. A latin nyelv kifejezésekben nem hogy szegényebb, hanem sokkal gazdagabb, mint a görög.¹²

Sokszor keresve kell keresnie azokat a szavakat, amelyek a görögnek megfelelnek és ugyanazt jelentik (*Fin.* 2, 4, 13), máskor pedig új szavakat kell teremtenie új fogalmak számára (*Fin.* 3, 1, 3; *Or.* 62; *Luc.* 2, 4; *Luc.* 6, 24).

Plutarkhosz a Cicero-életrajzban írja, hogy Cicero fogalmazott meg először latin nyelven olyan kifejezéseket, mint a *phantasztia* (*visio*), *szüinkatathesizis* (*assensus*), *epokhé* (*retentio assensus*), *katalépszisz* (*perceptio*), *atomosz* (*corpora individua*), *ameresz* (*corpus simplex*), *kenon* (*vacuum*) és más hasonlókat. Ki kellett alakítania a tudománynak megfelelő nyelvet, a tudós embereknek azonban megengedett, hogy a köznapi nyelvhasználatnál szokatlanabb kifejezéseket használjanak, különösen akkor, ha az adott tudományággal csak most kezdenek el foglalkozni és nincs meg a megfelelő terminológia.¹³

Cicero mindig aggályosan keresi a megfelelő, pontos terminust. Amennyiben körülírást alkalmaz, gyakran használja a *quasi*, *quidam* szavakat vagy az *id est* kifejezést. Mint már volt róla szó, általában nem a szó szerinti fordításra törekszik, hanem a görög gondolatot igyekszik visszaadni, méghozzá nagy sikerrel.

Ha összevetjük Lucretius Carussal, akinek szintén nagy érdemei vannak a latin filozófiai terminológia megalkotásában,¹⁴ akkor Cicerónál szembetűnik a kifejezések sokkal nagyobb bősége és könnyedsége. Általában Cicero pontosan és jól adja vissza a görög terminust, de gyakran ingadozik a különféle terminusok között és ez elrontja terminológiája technikai szigorúságát. Lucretius mindössze 9

¹¹ Tegye Imre: Cicero és a görög nyelv. In: Agatha I. 176–177.

¹² *Fin.* 1, 3, 8, 10; 3, 2, 4–6; *Nat. deor.* 1, 4, 8.

¹³ Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok: Cicero 40.

¹⁴ Lucretiusnak, aki a *De rerum natura* című tankölteményében az epikuroszói filozófiát igyekezett népszerűsíteni, hasonló terminológiai nehézségekkel kellett megküzdenie, mint Cicerónak. Lucretius is, Ciceróval ellentétben, a latin nyelv szegényességéről panaszkodik. Cicero ismerte és elismerte Lucretius munkásságát, halála után ő adta ki Lucretius művét.

jellegetesen filozófiai szót használ, Cicero filozófiai munkáiban 99 görög szó fordul elő. A görög terminusok közül 38 összetett és 34 egyszerű kifejezés található, az egyszerűek közül Cicero 26-ot tömör és megfelelő latin terminussal fordít le. A fennmaradó 8 szó különböző megoldással van lefordítva: 1. többé-kevésbé azonos jelentésű szóval, 2. kifejezéssel, 3. definícióval. Az összetett görög szavakból csak 15-öt sikerül Cicerónak egyszerű latin terminussal lefordítania, a többit különféle módokon fordítja vagy megtartja a görög terminust. Cicero gyakran gyárt új szavakat is, ha nem talál a görög kifejezésnek megfelelő latin szót.

Powell szerint Cicero fordításai különböző mértékben pontosak.¹⁵ A pontatlanságoknak különféle okai lehetnek. Először is Cicero és kortársai másként vélekedtek a pontos fordításról (és a plágiumról), mint mi. Cicero a szó szerinti fordításnál használja az „*ad verbum*”, „*verbum de verbo*” kifejezéseket. Szó szerinti fordítás esetén a „*verbum pro verbo reddere*” kifejezést is használja. Máshol tudatosan nem szó szerinti fordításra törekszik, hanem a görög gondolat visszaadására, „*genus omne verborum vimque servare*”, azaz hogy megőrizze a szavak minden fajtáját és gondolatát (Ac. 1, 10.) Az „*interpretari*” kifejezést az ügyetlen fordítók kritizálásakor használja (Fin. 3, 15). Az „*interpretari*” szót kimondottan Platón műveinek fordítására alkalmazza (Leg. 2, 45; Fin. 1, 6; Off. 1, 6). Nagy általánosságban alkalmazza a fordítás tevékenységére a „*vertere*” és a „*convertere*” szavakat.

Cicero akkor sem mindig fordít pontosan, amikor megtehetné, mert irodalmi céljait jobban szolgálja egy parafrázis vagy adaptáció. Más esetekben szeretné pontosan visszaadni a görög gondolatot, de a terminológia hiánya vagy a latin nyelv alkalmatlansága akadályozza meg benne. A fordítások pontosságának megítélését akadályozza, hogy a legtöbb esetben az eredeti görög művek nem maradtak fenn, vagy Cicero szövege romlott.

Nem szabad a fordítás modern követelményeit az antik fordításokra alkalmaznunk, hanem ezeket saját koruk mértékei szerint kell elbírálnunk. A fordítás pontosságát azonban nem befolyásolhatja, hogy mely korban fordították, jóllehet bizonyos korokban jobban eltűrték a fordítások pontatlanságát.

Cicero fordításainak pontosságát azon szöveghelyek alapján lehet megítélni, amelyeknek görög eredetije fennmaradt.¹⁶

¹⁵ J. G. F. Powell: Cicero's Translation from Greek. In: *Philosophia Togata I* 273.

¹⁶ Azok a szöveghelyek, amelyeknek görög eredetije fennmaradt:

1. Platón *Timaios*-ának és *Prótagorasz*-ának, valamint Xenophón *Oikonomikos*-ának fordításai csak töredékesen maradtak fenn.

2. Két idézet Epikurostól: *Tusc.* 3, 41–42. – Epikurosz: *Epi telousz*: Diog. Laert. 10, 142; Athénaiosz 12, 546c.

Fin. 2, 21 – Epikurosz: *Küriai doxai*: Diog. Laert. 10, 142.

3. Más, többé-kevésbé pontosan reprodukált idézetek egyenes beszédben, elsősorban Platónról:

Tusc. 1, 97–99. – *Apol.* 40c–42a;

Tusc. 1, 53–54, Rep. 6, 27 – *Phaidr.* 245c–246a;

Tusc. 5, 34–35 – Gorg. 470d;

Tusc. 5, 36 – *Menex.* 247e–248a;

Tusc. 5, 100 – *Epist.* 7, 326b–c „*his fere verbis*”;

Div. 1, 60–61. – *Rep.* 9, 571c–572b „*verba ipsa Platonis expressi*”;

Orat. 41 – *Phaidr.* 279 „*his ipsis verbis*”;

Leg. 245 – *Leg.* 12, 955e–956b „*si modo interpretari potero*”;

Cato Maior 79 – Xen. *Küroupaid.* 8, 7, 17;

Fin. 1, 68; 2, 96 – Ep. *Kür. Dox.* 28 apud Diog. Laert. 10, 148; 10, 22.

4. Szabadon adoptált részletek vagy függő beszédben összegzetek:

Rep. 1, 66–67 – *Rep.* 8, 562c;

Off. 3, 38. – *Rep.* 2, 359d–360b;

Leg. 2, 67–68 – *Leg.* 12, 958d–e;

Cato Maior 59 – Xen. *Oik.* 4, 20–21 (az eredeti is függő beszédben);

Nat. deor. 1, 45 – Ep. *Kür. Dox.* 1. apud Diog. Laert. 10, 139;

Fin. 1, 57 – Ep. *Kür. Dox.* 5 apud Diog. Laert. 10, 140;

Cicero *Timaiosz*-fordításából fennmaradt töredék a 27d–47b elnagyolt fordítása. A *De finibus* bevezetése azt sugallja, hogy Cicero ezt megelőzően nem publikált Platón és Arisztotelész munkáiból való fordítást, ezt a jövőben szándékozott megtenni.¹⁷

A *Timaiosz* fordítási kísérlet lehetett, kb. akkor keletkezett, mint Cicero többi filozófiai műve, tehát i.e. 45–44-ben. A fennmaradt prológos alapján úgy tűnik, hogy a dialógus római szereplők között folyik. A fordítás fennmaradt része elegáns stílusú és természetes, néhány hiba lehet a szövegromlás, egyszerű tévedés következménye, esetleg a szöveg meg nem értéséé. Mindenesetre nem lehet messzemenő következtetéseket levonni a *Timaiosz*-fordításból Cicero fordításaira nézve általában.

Az Epikurostól származó idézetekről Cicero maga mondja, hogy szó szerinti fordítások,¹⁸ és valóban Cicero próbálja szorosan tartani magát a görög szöveghez. Itt olyan köznapi kifejezéseket használ, amelyeket Platón és Xenophón elegáns tolmácsolásában nem. E mögött valószínűleg Epikurosz iránti ellenszenvé állhat. (Az igazság kedvéért azonban hozzá kell tennünk, hogy ez nem befolyásolta abban, hogy korrekten ismeresse Epikurosz tanításait.)

Mivel a görög filozófia elválaszthatatlanul nőtt ki a görög nyelvből, persze jelentős külső hatásokkal, ezért nem csoda, hogy a görög filozófia fogalmai közül néhány nehezen kifejezhető más nyelven. Cicero kétségkívül nehéz helyzetben volt, hiszen a filozófiai irodalomnak nem volt latin nyelvű hagyománya. Meg kellett találnia a megfelelő latin terminusokat, figyelembe kellett vennie a latin nyelvhasználatot, a két nyelv közötti szintaktikai és egyéb eltéréseket, pl. a határozott névelő használata a görög nyelvben vagy a *participium*ok sokkal nagyobb száma stb. Ugyanakkor Cicero meg akarta őrizni az elegáns stílust, hiszen az ékesszólás legalább annyira fontos volt számára, mint a filozófia. Általánosságban azt lehet mondani, hogy Cicerónak sikerült visszaadni a lényegét, ha változtat az eredeti szövegen, akkor ezt a pontosság, szabatoság kedvéért vagy stilisztikai okokból teszi.

Cicero nem dolgozott ki sajátos fordításelméletet, de megvoltak a határozott nézetei a fordítással kapcsolatban. Fentebb már láttunk néhány példát erre vonatkozóan. (A görög szó megtartása, ha az a latin nyelvben már meghonosodott, szó szerinti fordítás, vagy ha a tartalmat jobban meg tudja világítani, akkor csak a görög gondolat visszaadása stb.)

Próbáljuk meg röviden összegezni, hogyan jár el tehát Cicero a görög terminusok latin nyelvre való átültetésénél.

1. A legtöbb szóalkotása tükörfordítás, pl. a *comprehendibilis* a *kataléptosz* tükörfordítása (*Ac.* 2, 41). Cicero maga is idegenkedett az új szavak bevezetésétől, a túl sok idegen szó használatától, felismervén, hogy egy nyelvi közeg idegenkedik a túl sok újítástól, ezért ezt a módszert csak korlátozottan lehet alkalmazni a terminusok kidolgozásánál (*Or.* 68, 164). Leveleiben gyakran használ új szavakat és sok görög szót, de filozófiai műveiben sehol nem idéz hosszan görögül, és rögtön mentegeti is magát ezért és megmagyarázza a görög szó használatát (*Off.* 1, 111). Gellius szerint Caesar is azt tanácsolta, hogy úgy kell kerülni a szokatlan szavak használatát, mint a sziklákat az óceánban.¹⁹

2. Cicero célja a filozófia népszerűsítése volt, ezért hogy célját elérje és kedvét ne szegje a rómaiaknak, tartózkodnia kellett a sok görög szó használatától, valamint a sok szóújítástól. Ezért Cicero az általa feltalált szavakat nem hagyja magyarázat nélkül.

Fin. 1, 63 – *Ep. Kür. Dox.* 15 apud Diog. Laert. 10, 144.

5. Azok a részletek, amelyek fordításokra emlékeztetnek, de Cicero nem ismerteti a forrást: *Rep.* 6, 27 a *Somnium Scipionis* egy része, amely valószínűleg a *Phaidr.* 245c–246a fordítása. *Cato Maior* 6–7 szabad adaptációja Platón *Rep.* 1, 328e–330a-nak, a Szókratész és Kephalosz közötti beszédnek. Cicero Szókratész és Kephalosz helyébe Catót és Laeliust helyezi.

¹⁷ *Fin.* 1, 17.

¹⁸ *Fin.* 2, 21; *Top.* 3, 41.

¹⁹ *Gell. Noct. Att.* 1, 10, 4.

Gyakran kifejti jelentésüket, megadja előfordulásuk helyét, néha pedig a görög és a latin kifejezés egymást magyarázza. Más esetben csak a latin terminushoz fűz magyarázatot a görög megfelelője nélkül.

3. A *Fin.* 3, 15-ben felsorolja hogyan alkalmazza és fordítja a filozófiai terminusokat:

a) Közönségesebb használatú szó, kevésbé tudományos, mint a görög megfelelője, pl. az *approbatio* a *szüinkatathesizs* helyett (*Luc.* 38; *Ac.* 2, 11), a *visum* a *phantasztia* fordítására (*Luc.* 38; *Ac.* 2, 40), az *officium* a *kathékon* fordítására, a *rectum* a *katorthóma* fordítására (*Fin.* 3, 20).

b) Több szónak a használata egy görög terminus visszaadására, pl. a *prolépsziszt* a következő módokon fordítja: *notio*, *praenotio*, *notitia*, *praesentio*, *informatio*, *anticipatio* (*Luc.* 2, 30; *Nat. deor.* 1, 43. 44. 46. 100; 2, 45).

c) Magának a görög szónak a használata.

d) Szó szerinti megfelelések (*Fin.* 2, 12. 13; 3, 39. 40; *Tusc.* 4, 34).

Azonban bármilyen fordítási technikát alkalmaz is Cicero, igyekszik a görög gondolatot visszaadni. Valóban egy más életvilágba helyezi a filozófiát, de nem is tehet másként, hiszen saját korának, kultúrájának függvénye. Cicero fordításait és filozófiai munkásságát szándékainak, céljainak, kora követelményeinek és kultúrájának megfelelően kell tehát értékelnünk, hiszen munkái nélkül oly sok minden veszett volna el számunkra a görög filozófiai tanításokból, és nemcsak azokból.

Ha valóban megértéssel szeretnénk fordulni a görögök és a rómaiak felé, meg kell szívlelnünk Hegel gondolatait: ne keressünk többet a régi filozófusokban, mint amennyit valóban megtalálunk bennük, a régi filozófiát nem lehet hibáztatni és olyan meghatározásokat hiányolni, amelyek nem is léteztek még műveltségük számára. Egy bizonyos népnél egy meghatározott filozófia jelentkezik, amelyet meghatároz az adott nép alkotmánya, kormányformája, társadalmi élete, vallási és erkölcsi szokásai, a művészet, a tudomány és egyéb külső viszonyok.²⁰

SZABÓ MÁRIA
Miskolci Egyetem
Filozófiai Intézet

Bibliográfia

- Antik szkepticizmus, Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek. Budapest 1998. (A Cicero-szövegeket fordította és a jegyzeteket írta *Kendeffy Gábor*)
- Cicero öröksége. Tanulmányok a szónok-politikus születésének 2100. évfordulója alkalmából. Debrecen 2005.
- Cicero*: Válogatott művei. Budapest 1974. (Válogatta és az utószót írta *Havas László*)
- Cicero*: A legfőbb jóról és rosszról. Budapest 1901. (Ford. *Némethy Géza*)
- Cicero*: A végzetről. Budapest 1992. (Fordította, az utószót és jegyzeteket írta *Szekeres Csilla*)
- Cicero*: Az állam. Budapest 1995. (Ford., bev. tanulmány: *Hamza Gábor*; *Somnium Scipionis*: ford. *Havas László*)
- Cicero*: Az istenek természete. Budapest 1985. (Ford. *Havas László*; utószó: *Hahn István*)
- Cicero*: De divinatione libri duo. Ed. *Arthur Stanley Pease*. Darmstadt 1977.
- Cicero*: Opera Philosophica Vol. I–II. Viennae 1800.
- Forcellini*: Totius Latinitatis Lexicon. Roma 1868.
- H. G. Gadamer*: Igazság és módszer. Budapest 1984.

²⁰ *Hegel*: Előadások a filozófia történetéről. 50–51.

- Miriam Griffin–Jonathan Barnes* (Eds): *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford 1988.
- Fr. Hegel*: *Előadások a filozófia történetéről I.* Akadémia. Budapest 1979. (Ford. *Szemere Samu*)
- M. Heidegger*: *A műalkotás eredete*. Budapest 1988. (Ford. *Bacsó Béla*)
- M. Heidegger*: „...költőien lakozik az ember...” Válogatott írások. Budapest, Szeged 1994.
- M. Heidegger*: *Fenomenológiai Aristoteles-interpretációk. Existencia 11.* Szeged–Budapest 1996–1997. (Ford. *Endreffy Zoltán és Fehér M. István*)
- Jill Kraye*: *Cicero, Stoicism and Textual-criticism: Poliziano on katorthóma. Rinascimento 23* (1983) 79–110.
- Noemi Lambardi*: *Il 'Timaeus' Ciceroniano arte tecnica del 'vertere'.* Quaderni Di Filologia Latina. Firenze 1982.
- A. A. Long*: *Hellenisztikus filozófia*. Budapest 1998. (Ford. *Steiger Kornél*)
- Lucien Braun*: *A filozófiatörténet története*. Budapest 2001. (Ford. *Steiger Kornél*)
- Paul Mackdrick*: *The Philosophical Books of Cicero*. London 1989.
- Plutarkhosz*: *Párhuzamos életrajzok*. Budapest 1978. (Ford. *Máthé Elek*)
- J. G. F. Powell* (Ed): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford 1995.
- Katharine Reiley*: *Studies in the Philosophical Terminology of Lucretius and Cicero*. New York 1909.
- Susanne Widman*: *Untersuchungen zur Übersetzungstechnik Cicero sin seiner philosophischen Prosa*. Tübingen 1968.

SZÉKELY MELINDA

„*NONDUM VESTIS ILLIS ERAT PICTA, NONDUM TEXEBATUR AURUM*”

Seneca Luciliushoz írt egyik levelében a *saeculum aureum* jól ismert toposzai mellett új elemként festett és aranyszállal átszőtt ruhákat említ az egyszerű, ősi öltözékekkel szembeállítva: *Nondum vestis illis erat picta, nondum texebatur aurum* (Ep. 90, 45).

A Kr.u. 1. században, a Római Birodalom és India közötti kereskedelem virágzó időszakában a hajósok különleges finomságú kelméket szállítottak a távoli Keletről. Az indiai királyi műhelyekben tarka színű finom és lágy pamutszövetek készültek, a költők az ég leglágyabb felhőjéhez hasonlították ezt az anyagot. Hogy még különlegesebb és értékesebb legyen az áru, gyakran bíborral színezték és arannyal szőtték át. Az arany és a bíbor minden kultúrában a hatalom és a gazdagság szimbólumai, ezek az anyagok ugyanis csak a legmagasabb méltóságok számára volt elérhetőek. Curtius Rufus a mesés gazdagságú India királyáról írja: *distincta sunt auro et purpura carbasa quae indutus est* (Curt. Ruf. 8, 9, 21).

A bíborcsiga mirigyváladékából előállított színezék, a bíbor a legdrágább és legmegbecsültebb festékanyag volt az ókori kultúrákban, a legszebbnek a tyrosi bíbort tartották (pl. Strab. 16, 2, 23).¹ Plinius idejében a puteoli bíbort többre becsülték, mivel ezt karmazsinnal² festették, és a festőbuzér cserje (*Rubia tinctorum*) gyökérzetével, mely „*cogitur sorbere*” (Plin. Nat. Hist. 35, 26, 45). Bíborfestő műhelyeket a Földközi-tenger keleti partvidékén mindenfelé találunk, Tyrosban, Cos szigetén, Lissán, Tarentumban, Syracusaiban és sok más helyen. Régészeti leletek bizonyítják, hogy Kréta partjaitól 4 kilométerre délre, Koufonisi szigetén a bíborkagyló-halászok és bíborfestők faluja különösen jelentős lehetett.³

A gyapjúanyagot rendszerint fonás előtt festették, a selymet pedig a szövés után. A gyapjú vöröses színre festéséhez a bíbor és a festőbuzér mellett még felhasználták a kermeszernyő, a lakmuszuzmó (*fucus*), a *rubia*, és a *sandyx* színezéket is.⁴ Ktésias beszámol egy indiai virágról, amely kitűnő pirosas színt ad (F 45, 38). Leírása a cinóberre utalhat, amit a későbbi időkben sárkányvérnek is neveztek. Igazi eredete ismeretlen, keletkezésére a szerzők fantasztikus magyarázatot adtak: az elefántok és a sárkányok között ősi gyűlölködés dúlt, halállal végződő küzdelmük során vérük összekeveredett; ezt a vért gyűjtik és adják el az indiaiak és az etiópok (Plin. 8, 12, 34; 33, 38, 116).⁵ A növényi festékanyagot Indiában a *Calamus dracóból*, Dél-Arábiában és Kelet-Afrikában a *Dracaena ssp.* nevű növényből nyerik.⁶

Indiából importálták Rómába az indigó festékanyagát is. Az indigó (*Indigofera tinctoria*) egy tarka virágú félcserje, amely természetes állapotában még nem tartalmazza a festékanyagot; ezt utóbb

¹ Lásd ehhez: C. Alfaro–J.P. Wild–B. Costa (eds): *Purpureae vestes. Textiles y tintes del Mediterráneo en época romana*. Valencia 2004; C. Alfaro–L. Karali (eds): *Vestidos, textiles y tintes (Purpureae Vestes II)*. Estudios sobre la producción de bienes de consumo en la Antigüedad. Valencia 2008.

² Tölgyfélék élő pajzstetű váladékából előállított festőanyag.

³ O. Rackham–J. Moody: *The Making of the Cretan Landscape*. Manchester 1996. 206–208; P. Horden–N. Purcell: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford 2000. 616.

⁴ A. Böhme–Schönberger: *Kleidung und Schmuck*. In: *Rom und den Provinzen*. Theiss 1997. 46. Plinius szerint *sandyx* akkor keletkezik, ha a bányavöröst azonos mennyiségű vörös földdel keverve pörkölik (Plin. Nat. Hist. 35, 23, 40).

⁵ A *Periplus Maris Erythraei* szerzője azt írja, hogy a cinóber Socotráról származik (*PME* 30), ez a *Dracaena cinnabari*.

⁶ K. Karttunen: *India and the Hellenistic World*. *Studia Orientalia* 83 (1997) 164.

nagy kádakban hideg vízben való erjesztéssel állították elő. Nyugaton Vitruvius (7, 9, 6; 7, 14, 2) és Dioscuridés (5, 92) számol be róla először. Plinius írja, hogy csak mostanában importálták Indiából (33, 57, 163), egyike azoknak a fényes színeknek, amelyeket a festők használnak (35, 12, 30), és összetétele ismeretlen (35, 25, 43).⁷ A feketének 7, a kéknek 20 denarius volt az ára fontonként (Plin. 33, 57, 163; 35, 27, 46). Maga a növény ismeretlen volt Nyugaton, Marco Polo mutatta be először.⁸

Az indigónál szélesebb körben használták a *lyciumot*, amely a Himálaja vidékén honos növény (PME 49).⁹ A rómaiak a gyökeréből sárga kelmefestéket nyertek, szárát, termését és gyökerének kérgét pedig vérzéscsillapító szerként sebek, hadisérülések gyógyítására használták.¹⁰ A Rómában gyakori szembetegségek hatékony gyógyszereként is alkalmazható volt.¹¹ A *lycium* mellett sárga színt sáfrányból és a lótszfa gyökeréből,¹² kék színt az indigó mellett még festőcsüllengből¹³ is tudtak nyerni.

Az arannyal szőtt anyag előállítása művészileg is igényes feladat volt, technikailag pedig igen nagy kihívást jelentett évszázadokon keresztül. Aranyszállal átszőtt ruhadarabokra már Homéros és Hérodotos műveiben is találunk utalásokat. Hérodotos egy mellvétről írja (Her. 3, 47): „*Vászonból készült, gyapjú- és aranyfonállal élethű figurák voltak beleszőve*”.¹⁴ A fémszálak előállításáról az Ószövegségben is említést tesznek: „*És aranyból vékony lapokat verének, és azokat fonalakká metélik, hogy feldolgozzák a kék, és a bíborpiros, és a karmazsinszínű, és a lenfonál közé, mestermunkával.*” (Mózes 2, 39, 3). Ez a leírás megfelel az egyik ismert ókori technikának.

Plinius *Naturalis Historia* című művében leírja, hogy arannyal átszőtt ruhadarabot Rómában már a királyok korában használtak: *Tunica aurea triumphasse Tarquinius Priscum Verrius docet* (Plin. 33, 19, 63). Eredetéről azt tartja, hogy a kis-ázsiai királyok találmánya: *Attalidis vero iam pridem intexitur, invento regum Asiae*. Ugyanezt erősíti meg egy másik helyen: *Aurum intexere in eadem Asia invenit Attalus rex, unde nomen Attalidis* (Plin. 8, 74, 196).

A görögországi Verginában 1977-ben találták meg II. Philipposz sírját. A feltárt sírból a drága fegyverek és bútorok mellett arany-, és ezüstszövetek is előkerültek: a lehetővékonyra vágott aranyfóliákat keskeny csíkokban szőtték a bíborszínű gyapjúba. A fémfóliák előállításához az aranyat bőrök közt laposra verték, míg annak vastagsága néhány század milliméter lett (kb. 0,03-0,04 mm). Ezután a lemezt keskeny csíkokra vágták, majd beleszőtték a bíborral festett gyapjúba.¹⁵

Az aranyszálak előállításának egy másik eljárása Plinius szerint: az arany „fonása” (Plin. 33, 19, 62): *superque netur et textur lanae modo vel sine lana*. Ez úgy történt, hogy a felvágott aranycsíkokat spirál alakban egy selyem, len vagy gyapjúsál köré tekerték; az aranyszál kívülről tekeredett rá a belfonalra, és belülről egy textilmag (ún. lélek) jött létre; a fém csillogó fényét így összekötötték a textilszál rugalmasságával. A textilművészet további fejlődése mutatja, hogy ez a felfedezés a jövő útja.

⁷ Plinius szerint az indigó különösen a római festészetben tölt be fontos szerepet: a festők a fekete szín miatt a világos és árnyékos munkáknál használták, vízzel keverve gyönyörű kékeslila színt kaptak. Az indigókék festékből vörös és barna változatokat is nyertek.

⁸ Karttunen: i. m. 165.

⁹ Vö. A Vörös-tenger körülhajózása Alexandriától Indiáig. Fordította, az előszót, a jegyzeteket írta: W. Salgó Á. Acta Antiqua et Archaeologica. Suppl. XI. Szeged 2010.

¹⁰ E. H. Warmington: The Commerce between the Roman Empire and India. Delhi 1974. 205–206.

¹¹ Grüll T.: Az utolsó birodalom. Budapest 2007. 189–190.

¹² Böhme-Schönberger: i. m. 46.

¹³ Sárguló leveleinek erjesztésével sötétkék festőanyagot nyertek belőle.

¹⁴ Muraközi Gy. fordítása.

¹⁵ M. P. Hohmann: Gewebtes Gold. Antike Welt (2007) 81.; M. Járó – E. Gondár – A. Tóth: Technical revolutions in producing gold threads used for European textile decoration. Antiquités Nationales, Mémoire 2. Saint-Germain-en-Laye 1993 119–124. M. Járó: Manufacturing technique of gold threads and their imitations on museum textiles - chronology of the preparation of metal threads. Results of the scientific investigations. A Textil és Textilruházati Múzeum Évkönyve 8 (1995) 31–51.

Ennek a technikának a legkorábbi emlékei közé tartozik egy szatír és egy menád alakját ábrázoló textilrészlet, mely eredetileg egy Kr.u. 2. vagy 3. században készült kendőt díszíthetett. Előállításához kizárólag drága anyagokat alkalmaztak: a gyapjú alapanyagot bíborcsigából nyert valódi bíborral színezték, a fémcsíkokhoz tiszta aranyat használtak, mely nem volt keverve sem ezüsttel, sem pedig rézzel. A lelket a vékony selyemszálak alkották, melyeket sűrűn körbetekertek aranycsíkokkal. Ezeknek az anyagoknak az előállítása rendkívül költséges volt. Az aranyfóliák, melyekből a fémszálakat vágták, általában nem voltak nagyobbak, mint a kéz belső felülete.¹⁶ Ezeket a keskeny, rövid, gyakran nem hosszabb, mint 6-8 cm-es fémszálakat kellett a selyem vagy a len lélek köré tekerni, így a fonásnál csak igen lassan lehetett haladni.¹⁷

A következő századokban technikai újításként a nehéz, masszív aranylemez-csíkok helyett egy szerves anyagot (legtöbbször bőr vagy bél, Kínában papír) használtak a vékony aranyréteg hordozójául és ezt keskeny csíkban vonták rá a textilszára. Az így előállított szálak nemcsak könnyebbek és rugalmasabbak voltak, hanem olcsóbbak is, mint a fémcsíkokkal körbetekert szálak, mivel csak egy leheletvékony aranyréteg volt rajtuk. Ennek az új technikának a megjelenése a középkorban új teret nyitott a selyemszövésben: lehetővé vált, hogy nagyobb felületet is szőjenek fémszálakkal.¹⁸

Arannyal szőtt kelmét Pannonia területén is találtak. A Dombóvártól északra fekvő Alsóheténynél római kori erőd romja maradt fenn.¹⁹ Az erőd közelében feltárt késő ókori temetőben az 1980-as években arany- és gyapjúfonallal mintázott, különleges minőségű selyemszövet darabok kerültek elő.²⁰ Két sírban 2-3 milliméter hosszúságú aranyfonalakat találtak; ezeket szövéshez vagy hímzéshez használták, lehetséges, hogy a selyem halotti lepel szélén volt egy keskeny, fémfonalas szegélydísz. Egy másik szarkofágból egy körülbelül 10×15 centiméter nagyságú selyemszövet töredék került elő, melyet gyapjú- és fémfonalas beszövessel díszítettek. Eredetileg hosszúkás, téglalap formájú lehetett, két végén bordúrszerűen elhelyezett geometrikus mintával. A keretsávban aranyszálból szőtt pontsor fut, melynek közeit gyapjú tölti ki, a gyapjúfonal színezőanyaga valószínűleg bíbor volt.²¹ Pannonia területéről már korábban is előkerültek aranyszállal szőtt anyag-töredékek: egy aquincumi sírból aranyszálakból készült hajháló,²² Viminaciumból egy textiltöredék.²³ Brigetióban 1998 nyarán egy szarkofágban találtak fémfonaltöredékeket.²⁴

A Római Birodalom császárkorában az elit réteg előszeretettel viselt aranyszállal átszőtt ruhadarabokat. Augustus rendelettel igyekezett gátat szabni a növekvő fényűzésnek, a *lex Iulia vestitus et habitus* szabályozta a drága ruhák használatát (Cass. Dio 54, 2, 3; 49, 16, 1). Korábbi rendelkezések csak a *senator*oknak engedélyezték a drága anyagból szőtt, pompázatos ruhák viselését, a nők számára korlátozták a díszes ruhák, valamint a különböző ékszerek használatát. Augustus utasította a

¹⁶ Hohmann: i. m. 81.

¹⁷ A fémszalagokat kb. 5 mm-es szakaszon tekerték egymásra, hogy biztosítsák a bélszalagok folyamatos takarását. Lásd: Járó M.: A 2. sz. szarkofágban talált fémfonaltöredékek természettudományos vizsgálata. Brigetio kincsei. Szerk.: Borhy L., Számadó E. Komárom 1999. 29–30.

¹⁸ Hohmann: i. m. 82. A Birodalom területén talált aranyszállal szőtt leletekről lásd még: M. Gleba: *Auratae vestes: Gold Textiles in the Ancient Mediterranean*. C. Alfaro, L. Karali (eds.) i. m. 61–77.

¹⁹ Tóth E.: Az alsóhetényi 4. századi erőd és temető kutatása, 1981–1986. Eredmények és vitás kérdések. *Archaeologiai Értesítő* 114–115 (1987–1988) 22–61. Tóth E.: Az alsóhetényi erőd és temető. *Ókor* 4 (2003) 45.

²⁰ Sipos E.: Heténypusztai római kori textilek vizsgálata. A Textil- és Ruhaiipari Múzeum Évkönyve 7 (1990) 7–18; uő: Fémfonallal díszített textiltöredék Heténypusztáról. *Ókor* 4 (2003) 47. A textiltöredékek fennmaradása nagyrészt annak köszönhető, hogy át voltak itatva a testek mumifikálásához használt tömjénnel és fenyőgyantával.

²¹ Sipos: i. m. 2003. 48. Az aranyszalag töredezett, meggyűrődött, a vágás nyomát nem lehet látni, valószínűleg azért, mert az arany túl lágy, és lekopott róla. A selyemszövet esetében a bélfonalt teljesen elenyészett. A fémfonalt rendkívül finom és vékony, átmérője körülbelül 0,2 milliméter, az aranyszalag szélessége 0,3, vastagsága pedig 0,006 milliméter.

²² Kuzsinszky B.: Aquincumi sírlelet. *Budapest Régiségei* 10 (1923) 56–73.

²³ A. Geijer, E. B. Thomas: *The Viminacium Gold Tapestry*. Meddelanden Fran Lunds Universitets, Historiska Museum, Lund (1964–1965) 223–236.

²⁴ Járó: i. m. 1999. 29–30.

senatorokat, hogy maguk ellenőrizték feleségüket és leányaikat a helyes öltözködés és a megfelelő viselkedés érdekében. A császár is példával járt elől, az uralkodóház minden nőtagjának megparancsolta a fenti rendeletek betartását, elég kevés sikerrel.²⁵

Vergilius *Aeneis* című eposzában Aeneas bíbor- és aranyszállal díszített köpenyben jelenik meg, melyet maga Dido királynő szőtt (Verg. *Aen.* 4, 262–264). Ez a viselet azonban idegen, keleti hatású, nőies jellegű, így amikor Aeneas visszatér a férfias, harcos élethez, leveszi Dido köpenyét.²⁶

Tiberius folytatta Augustus takarékosági politikáját, egyik rendeletében megtiltotta a férfiaknak, hogy selyemruhát öltsenek (Kr.u. 22. Suet. *Tib.* 33). Tacitus közli a császári leiratot, valószínűleg az eredetire támaszkodva (Tac. *Ann.* 3, 53; vö. Cass. Dio 57, 13, 3). A fényűzést korlátozó rendeletek betartását azonban nem lehetett hatékonyan ellenőrizni, így Tiberius felhagyott a kilátástalan próbálkozással.²⁷

Suetoniustól tudjuk, hogy Tiberius utódja, Caligula szívesen hordott aranyszállal átszőtt köpönyeget (*aurea chlamyde*), és olykor selyemben, aranszegélyű női ruhákban járt:

Vestitu calciatuque et cetero habitu neque patrio neque ciuili, ac ne virili quidem ac denique humano semper usus est. Saepe depictas gemmatasque indutus paenulas, manuleatus et armillatus in publicum processit; aliquando sericatus et cycladatus.

Suet. *Calig.* 4, 52 (vö. 4, 19)

A következő császár, Claudius idejéből Plinius saját tapasztalatát írja le: *nos vidimus Agrippinam Claudi principis, edente eo navalis proelii spectaculum, adsidentem et indutam paludamento aureo textili sine alia materia* (33, 19, 63).²⁸

Nero temetéséről Suetonius elmondja, hogy testét egy olyan arannyal átszőtt fehér takaróba burkolták (*stragulis albis auro intextis*), melyet január elsején használt (Suet. *Nero* 6, 50).

A *Historia Augusta* szerzője Commodusról jegyezte fel: dalmatikába öltözve jelent meg a nyilvánosság előtt²⁹ (Hist. Aug. *Comm.* 8, 8): *Dalmaticatus in publico processit*. Másik helyen azt írja, selyemruhát viselt, és gyakran női ruhába öltözve ült a színházban vagy a circusbán: *ut eius tumorem per sericas vestes populus Romanus agnoscere. [...] Inpudentiae tantae fuit, ut cum muliebri veste in amphitheatro vel theatro sedens publice saepissime biberit*. (Hist. Aug. *Comm.* 13, 1)

Heliogabalust hasonlóan jellemzi a *Historia Augusta* szerzője: Gyakran dalmatiai tunicában jelent meg a nyilvánosság előtt (*Dalmaticus in publico*); ő volt az első római, aki tiszta selyemruhát hordott (*holoserica*), előtte ugyanis csak kevert szálú selyemruhákban jártak (*subserica*).³⁰ Előfordult az is, hogy női ruhát öltött magára:

Primus Romanorum holoserica veste fertur, cum iam subsericae in usu essent. Linteamen lotum numquam attigit, mendicos decens qui lineis lotis uterentur. Dalmaticus in publico post cenam saepe visus est. [...] Et cum ad meretrices muliebri ornatu processisset.

²⁵ Éppen ezért mélységesen fölháborították a családjában előforduló botrányok, aminek következtében leányát, Iuliát, majd azonos nevű unokáját is száműzésre ítélte (Suet. *Aug.* 65).

²⁶ Vö. Ferenczi A.: Aeneas haja. Ókor 4 (2003) 3–6.

²⁷ I. Sauerwein: Die leges sumptuariae als römische Maßnahme gegen den Sittenverfall. Hamburg 1970. 162; Székely M.: Kereskedelem Róma és India között. Szeged 2008. 119.

²⁸ Plinius művében több alkalommal is felelmei szavát a császári feleségek értelmetlen költségeivel szemben.

²⁹ Térdfig érő selyemtunika, melybe arany szálakat szőttek. Eredetileg dalmatiai fehér gyapjúból készült, innen az elnevezés.

³⁰ A teljesen selyemből készült ruha (*holoserica*) volt a legértékesebb. A félselyemhez (*subserica*) jutányosabb áron lehetett hozzájutni: lent, gyapjút és pamutot használtak láncként, és csak vetüleként használtak hozzá selymet.

Hist. Aug. *Heliog.* 26, 1

A 3. századi válság mélypontján uralkodó Gallienusról azt állítja a *Historia Augusta* szerzője, hogy nem a Rómában szokásos *togát* viselte, hanem bíborpalástot drágakövekkel kirakott aranycsattal, alatta bíborszínű, arannyal hímzett hosszú ujjú inget öltött magára:

Mantelibus aureis semper stravit. Gemmata vasa fecit eademque aurea. Crinibus suis auri scobem aspersit. Radiatussaepe processit. Cum clamyde purpurea gemmatisque fibulis et aureis Romae visus est, ubi semper togati principes videbantur. Purpuream tunicam auratamque virilem eandemque manicatam habuit.

Hist. Aug. *Gallien.* 16, 3–4

A felsorolt példák alapján megfigyelhetjük, hogy Suetonius és a *Historia Augusta* szerzője Caligula, Commodus és Heliogabalus, vagyis a leginkább alkalmatlan, rossz uralkodók jellemzésénél hangsúlyozza a bíborra festett, aranszállal szőtt, selyem ruhadarabok viseletét. A *Historia Augusta* Gallienus-életrajzában több helyen kiemeli a császár fényűző, keleti ruházatát. A *senatusi* arisztokráciát háttérbe szorító Gallienusról tendenciózus, „elrettentő sötétségű” képet találunk: a bíborszínű, arannyal hímzett ruhadarabok leírása a császár negatív jellemzését volt hivatva erősíteni.

Ezt az ábrázolási módot a Kr.u. 1. századi moralizáló írók, Seneca és az idősebb Plinius alapozták meg. A távolsági kereskedelem fellendülése következtében a Rómába beáramló különleges, drága ruhadarabok használatát, a *luxuriát*, az idegen, keleties szokásokat a *mos maiorum* alapján szembeállították az ősi római erényekkel, a férfias, egyszerű életmóddal és a mértéktartással, ezzel mintaképet adva a következő évszázadok római szerzőinek is.

SZÉKELY MELINDA
Szegedi Tudományegyetem
Ókortörténeti Tanszék
E-mail: mszekely11@gmail.com

SZÉLL GÁBOR

A MONOFIZITÁK HELYZETE A TRÁK-DINASZTIA IDEJÉN

Az 5–6. század egyháztörténetének egyik legérdekesebb időszaka a Trák-dinasztia idejére (457–518) esik, mivel az ekkor kialakuló monofizita eszmék egyre nagyobb teret hódítottak el a kora bizánci állam *catholicus* területeiből. A korszak egyik sajátossága, hogy a világi és az egyházi hatalom ekkor még együttműködött a birodalom vallási egységének megteremtéséért,¹ a krisztológiai kérdésekben kialakult viták pedig egyértelműen jelezték Róma és Alexandria, illetve Constantinopolis és Antiochia versengését az egyházi hegemonia érdekében.² Több szerző³ is beszámol arról, hogy a korszak uralkodói a monofizitákat vagy a chalcedonianusokat támogatták intézkedéseikkel, de az ellentmondásos lépések célját és eredményeit érdemes külön is vizsgálat alá vetnünk.

Az 5. század dogmatikai vitáinak legfontosabb kérdése Krisztus isteni és emberi természetének viszonyára vonatkozott. A racionálisabb irányzatot képviselő antiochiai iskola szerint a két természet – bár együtt létezik – mégis határozottan elkülönül egymástól, mivel az istenség öltött testet Krisztusban, a Máriától született emberben, tehát Máriát nem istenszülőnek (*theotokos*), hanem csak Krisztus-szülőnek (*khristotokos*) kell nevezni. Az alexandriai egyház álláspontja ezzel szemben az volt, hogy Krisztus a földi életben Isten maradt anélkül, hogy összekeveredett volna az emberi természettel.⁴ Nestorius, Constantinopolis 428-ban kinevezett patriarchája egy ideig sikeresen hirdette az antiochiai iskola tanítását, a 431-es első ephesosi zsinaton azonban az I. Coelestinus pápa által támogatott alexandriai patriarcha, Cyrillus eretnekként elítélte őt, ezzel Alexandriát egyházi hatalmának csúcsához juttatta.

Cyryllust 444-ben bekövetkezett halála után egyik diaconusa, Dioscorus követte, Constantinopolisban pedig Eutyches képviselte az alexandriai irányzatot, egyúttal tovább is fejlesztette Cyrillus tanítását. Eutyches ugyanis azt vallotta, hogy Krisztus két természete közül a megtestesülés után az isteni sokkal hangsúlyosabbá vált, tehát valójában csak egyetlen (*mia physis*), isteni természettel rendelkezik. I. Leo pápa már 443-ban elutasította ezt az álláspontot, és mivel a 448. november 8-ára összehívott constantinopolisi tanácskozáson Eutyches továbbra is kitartott *bűnös tanítása* mellett, eretnekként elítélték őt.⁵ Amikor az ítélet ellen fellebbezett Eutyches, a politikai sikerekre vágyó Dioscorus védelmébe vette őt, és II. Theodosius császár bizalmába férközte

¹ G. Ostrogorsky: A bizánci állam története. Ford. Magyar I. et al. Budapest 2003. 50.

² J. Meyendorff: Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450–680 között. Ford. Utry G. Varia Byzantina IV. Budapest 2001. 154–157.

³ A korszak egyháztörténetéről a legrészletesebb beszámolót Tunnunai Victor püspök (megh. 570-ben) készítette el, aki constantinopolisi száműzetésének idején egészítette ki *Chronicájában* Prosper Tiro Aquitanus (kb. 390–463) *Epitoméját* a 444–566 közötti eseményekkel. (Victoris Tonnennensis episcopi chronica. In: MGH AA XI., CM 2. Ed. Th. Mommsen. Berlin 1894. 163–206; magyarul: Tunnunai Victor: Chronica [444–565]. Ford. Széll G. Documenta Historica 80. Szeged 2008. 13–50.) Evagrius Scholasticus (kb. 536–594 u.) ügyvédként védte 588-ban Antiochia püspökét, Gregoriust Constantinopolisban, a fennmaradt Historia Ecclesiastica című hatkötetes munkája a 431–594 közötti krisztológiai viták fontos forrása. (Evagrius: Historia Ecclesiastica. The ecclesiastical history of Evagrius. Eds. J. Bidez–L. Parmentier. Leipzig 1898.) Marcellinus comes (megh. 534-ben) *Chronicájában* a 379–534 közötti keleti eseményeket foglalja össze, Theodorus Lector (megh. 518 u.) pedig gangrai száműzetésében készített beszámolót hiteles dokumentumok alapján a 439–518 közötti időszak egyházi eseményeiről.

⁴ L. Duchesne: Églises séparées. Paris 1896. 38–40.

⁵ ACO II, 1, 1, 10–19. (Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis. Ed. E. Schwartz, cont. J. Straub. Berlin, 1914–1984); vö. Vict. Tunn. Chr. 447.

kezdemenyezte egy újabb tanácskozás összehívását,⁶ ahol a monofiziták számára kedvezőbb ítéletet hozhatnak.⁷ A 449. augusztus 8-án összeült második ephesosi zsinat rövid idő alatt rablózsinattá (*latrocinium*) változott, mivel Dioscorus erőszakosságával minden monofizitaellenes véleményt elhallgattatott, és nem engedte felolvasni Leo pápa Eutychest támadó levelét sem.⁸ A püspökök végül felmentették Eutychest, jóváhagyták a monofiziták tanításait, és több egyházi vezetőt is megfosztottak a hivatalától, akik Eutychessel szemben Krisztus kettős természetét hirdették.⁹

Az alexandriai irányzat győzelme után azonban fordulat következett be, mert az új bizánci császár, Marcianus az egyházon belüli béke megteremtése érdekében több száz püspök részvételével¹⁰ Chalcedonba hívta össze a negyedik egyetemes zsinatot, amelyet az ókor legnagyobb szabású egyházi tanácskozásaként tartanak számon.¹¹ A 451. október 8–31. között a Szent Euphemia-templomban rendezett tárgyalásokon érvénytelenítették a 449-ben tartott második ephesosi zsinat határozatait, ennek kivételével megerősítették a korábbi tanácskozások (a 325-ös nicaei, a 381-es constantinopolisi és a 431-es ephesosi zsinat) egyetemes jellegét,¹² és elítélték Eutychest pártfogójával, Dioscorus alexandriai püspökkel és Nestoriusszal együtt. A résztvevők elfogadták a chalcedoni hitvallást, amely lényegében a távol lévő Leo pápa javaslatának megfelelően¹³ a görögre fordított *Tomus* alapján készült, és megpróbált közvetíteni Eutyches és Nestorius tanítása között. A dogma szerint Krisztus egy személy két természetben, valóságos Isten és valóságos ember, de ezek nem keverednek egymással, ugyanakkor szét sem választhatók egymástól.¹⁴ Megpróbálták az összes, egyházat érintő problémát orvosolni és megfelelően elrendezni, így a korábban elítélt püspököket visszahelyezték hivatalukba, a Dioscorus nyomására kinevezett egyházi vezetőket pedig száműzték. A chalcedoni zsinat azonban nemcsak a monofiziták elleni határozott fellépés miatt volt jelentős, hanem Constantinopolis hatalmának megerősítését is eredményezte.¹⁵ A 381-ben Constantinopolisban összeült zsinat 3. kánonja kimondta, hogy a római pápa utáni legmagasabb méltóság az „új Róma”, vagyis Constantinopolis patriarcháját illeti meg, a nyugati klérus azonban hevesen tiltakozott az ellen, hogy a régi Róma elsőbbsége megkérdőjelezhető lenne.¹⁶ Constantinopolis vezető szerepe az alexandriai iskola 451-es legyőzésével még tovább erősödött, mivel a 28. kánon alapján ugyan megmaradt a római pápa tiszteletbeli

⁶ Vict. Tunn. *Chr.* 448; ACO II, 1, 2, 30; PL 54,714–720. (Patrologiae Latinae cursus completus, Vols. 121. Ed. J. P. Migne. Paris 1844–1865.)

⁷ Eutyches keresztfia, Chrysaphius II. Theodosius kegyenceként irányította a constantinopolisi udvar egyházi életét, a 449-es tanácskozás után viszont Eutychessel való barátsága miatt meggyilkolták; vö. Vict. Tunn. *Chr.* 450, 2; Marc. com. *Chr.* 450, 3; Mal. XIV, 5–8; Th. Lec. E. 353, 6–8.

⁸ *Tomus ad Flavianum*; Ep. 95, 2: col. 943B (S. Leonis Magni epistolae contra Eutychis haeresim. Ed. C. Silva-Tarouca. Series theologica 15, 20. Rome 1934–1935); ACO II, 1, 1, 32–32.

⁹ Vict. Tunn. *Chr.* 448. Az elítélt atyák között volt a pápa álláspontját képviselő constantinopolisi Flavianus, a kemény bírálatairól ismert dorylaeumi Eusebius, a Cyrillus tanítását kritizáló cyrusi Theodoretus, és az edessai Ibas is, aki a kettős természetéről vallott nézeteit 433-ban a perzsa Marisnak, Hardaschir püspöknek írt levelében fejtette ki.

¹⁰ Vict. Tunn. *Chr.* 450, 3. A források nagy része 520 résztvevőről tud (Vict. Tunn. *Chr.* 451; Th. Lec. E. 534, 17–18; ACO II, 1, 3, 34–35), Leo viszont (*Ep.* 102, 2: col. 986A) 600, Marcellinus comes (*Chr.* 451) 630 püspököt említ.

¹¹ A zsinat határozatairól és szakirodalmáról bővebben lásd: Meyendorff: i. m. 219–246; A. Grillmeier–H. Bacht (eds.): *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart*. Vols. 3. Würzburg 1950–1954; Th. Schnitzler: *Im Kampf um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458*. Roma 1938.

¹² Dioscorus a 449-es zsinaton a 431-ben tartott ephesosi gyűlést nevezte a második zsinatnak, hogy közvetlenül hozzákapsolhassa a 325-ös tanácskozást; vö. Mansi VI, 625D; 664A (*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Vols. 31. Ed. G. D. Mansi. Firenze 1759–1763).

¹³ ACO II, 2, 1, 3.

¹⁴ A. Fliche–V. Martin: *Histoire de l'Église IV*. Paris 1937. 224–240.

¹⁵ A kérdésről bővebben l. Meyendorff: i. m. 86–95.

¹⁶ Damasus pápa *Decretum Gelasianum*-ként ismert szövegét a tiltakozás határozottsága miatt néhány kézirat tévesen a későbbi Gelasius vagy Hormisdas pápának tulajdonítja; vö. E. Dobschütz: *Das Decretum Gelasianum*. Leipzig 1912.

elsőbbsége, de a constantinopolisi patriarcha jogkörét tekintve a pápával mindenben egyenrangúvá vált.¹⁷

Valentinianus és Marcianus császár 452-ben kötelezővé tette a chalcedoni zsinat határozatainak elfogadását,¹⁸ az intézkedések azonban nem hozták meg a kívánt békét, mivel a megerősödött constantinopolisi egyház és a nemrég még Nestorius tanítását valló keleti tartományok közötti viszony egyre feszültebbé vált. Elsőként Hierosolyma szerzetesei lázadtak fel Iuvenalis patriarcha ellen, majd Alexandria lakossága egy *zendülés során* szétmárcangolta a chalcedonianus Proteriuszt, helyére pedig a szélsőséges monofizitaként ismert Timotheus Aelurus lépett.¹⁹ A hierosolymai zavargások miatt óvatos Leo – aki az első olyan császár, akit a constantinopolisi patriarcha koronázott meg – nem akart erőszakot alkalmazni az alexandriai patriarcha kinevezésével, ezért először egy újabb zsinat összehívását fontolgatta, majd 457 őszén levélben kérte az egyház összes előljárójának véleményét a chalcedoni dogma érvényességével kapcsolatban. Még a történetíró Victor is csodálkozott azon, hogy mennyire egybehangzó, a chalcedoni döntést támogató válaszok érkeztek, hiszen *sokkal valószínűbb, hogy a chalcedoni zsinat döntései fokozatosan vívták ki elismertségüket*.²⁰ Amikor Timotheus Aelurus üldözni kezdte az alexandriai chalcedonianusokat, Leo pápa száműzte őt Constantinopolisba, majd Gangrába, végül Chersonába,²¹ helyére pedig Timotheus Salofaciolust nevezte ki, akit közvetlenül beiktatása után megkért a monofiziták elleni határozott fellépésre, ahogyan már 457. szeptember 1-jén is küldött hasonló tartalmú leveleket öt egyházi vezetőnek.²²

A chalcedoni határozatok ellen Alexandriában és Szíriában továbbra is szerveződtek monofizita felkelések, ezért a bizánci császárok több alkalommal is megpróbálták egyházi tanácskozások helyett – látszólag a püspökök egyetértésével – erőszakos módon rendezni a vitás kérdéseket. Ennek első példája a chalcedoni dogmát elítélő *Encyclion*, amelyet Basiliscus 475-ben küldött levélként a száműzetésben lévő Timotheus Aelurusnak.²³ Amikor Timotheus visszatért alexandriai hivatalába, még Constantinopolisban is a győzelmet ünnepelték, ezzel viszont egyértelművé vált, hogy a keleti püspökök egy része nyíltan, a többiek pedig „tétovázva” ugyan, de megtagadják a chalcedoni zsinat határozatait. Simplicius pápa szerint Basiliscus jogtalanul avatkozott teológiai ügyekbe, de meglepő módon ekkor még Constantinopolis patriarchája, Acacius is hevesen tiltakozott a rendelet ellen, ezért megfosztották őt Asia egyházi irányításától. Amikor Basiliscus veszélyben érezte a hatalmát és támogatókra volt szüksége, egy *Antiencyclion* kiadásával visszavonta a monofizitákat támogató rendeletét, bukását azonban nem kerülhette el: a 476 szeptemberében visszatérő Zenon családjával együtt száműzte őt, hogy nyomorúságos körülmények között fejezze be az életét.²⁴ Zenon eleinte védelmébe vette a chalcedonianusokat, ezért Timotheus Aelurus halála után ismét Timotheus Salofaciolust, 482 februárjában pedig a hasonló elveket valló Iohannes Talaiát nevezte ki Alexandria vezetőjévé. A hívek többsége azonban III. Petrus Mongust támogatta, akit még 477-ben egy rövid időre választottak püspökké, ezért a császár elűzte Timotheust és kiegyezett a monofizita Petrusszal.

Zenon 482. július 28-án *Eutyches bűnös tanításától megrészegülve letért a catholicus hitről*, és Acacius javaslatára *Henoticon* címmel egységesítő szöveget küldött az alexandriai patriarchának,²⁵

¹⁷ Mansi VII, 445. A 28. kánonnal kapcsolatos vitáról bővebben lásd: F. X. Murphy: Peter Speaks through Leo. The Council of Chalcedon, A. D. 451. Washington 1952.

¹⁸ Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A. D. 535. II. Ed. P. R. Coleman-Norton. London 1966. 804–810.

¹⁹ Vict. Tunn. Chr. 460. A 457. március 28-ai véres eseményt Victor egy nappal korábbra, március 27-ére, nagypéntekre datálja, hogy párhuzamot vonhasson Krisztus kereszthalála és Proterius mártírsága között; vö. Theoph. 110, 35.

²⁰ Vict. Tunn. Chr. 468; Ep. 162: col. 1144BC; ACO II, 5, 9–98.

²¹ Vict. Tunn. Chr. 460; Ep. 170: col. 1214B; Th. Lec. E. 380.

²² Ep. 150: col. 1120C–1121C; Ep. 171: col. 1215–1216A.

²³ Evagr. H. E. III, 4.

²⁴ Evagr. H. E. III, 7. A források szerint egy vízgyűjtő medencébe zárták őket és halálra éhezettették a cappadociai Cucususban vagy Limnaeben (Evagr. H. E. III, 8; Marc. com. Chr. 476, 1; Mal. XV, 380,7–17), Victor szerint viszont Sasemisben (Chr. 476).

²⁵ Vict. Tunn. Chr. 482; Evagr. H. E. III, 14; CN III, 924–927.

amelyben a vitás kifejezéseket figyelmen kívül hagyva csak az első három egyetemes zsinat határozatait ismerte el, vagyis nem szállt nyíltan szembe a chalcedoni dogmával, de szorgalmazta annak monofizita revízióját. Mivel az alexandriai, az antiochiai és a hierosolymai egyház is némi kételkedés után elfogadta a szöveget, a 483-ban pápává választott III. Felix egyik főpapja, a később pápaként regnáló Gelasius segítségével levélben figyelmeztette a keleti szerzeteseket, hogy mennyire kockázatos dolog közösséget vállalni a monofizitákkal, majd több levelet is írt Zenonnak, hiszen a császári hatalom egyház fölé való terjesztésével veszélybe került a pápa függetlensége.²⁶ Amikor a figyelmeztetések ellenére a *keleti püspökök néhányukat kivéve mind elfogadták a Henoticon* szövegét, Felix még tett egy utolsó kísérletet az Acaciusszal való együttműködésre,²⁷ de ennek kudarca után 484. július 28-ára zsinatot hívott össze Rómába, hogy hivatalosan is eretnekké nyilváníthassa a szöveget. A pápa itt kiközösítette a bizánci császárt és a *Henoticon* támogató püspököket, erre Acacius kitörölte a pápa nevét a püspöki jegyzékből, és megszakította a kapcsolatát a római egyházzal, így kezdetét vette az *acaciusi szkizma* (484-518), az első kelet-nyugati egyházszakadás.²⁸ Zenon kompromisszumot kereső, mégis kétértelmű *Henoticon*-ja tehát éppen ellenkező eredményt ért el, hiszen a kettő helyett három egymással viszálykodó párt jött létre: a kétértelmű kifejezésekkel foglalkozó monofizitáké, a chalcedoni dogma híveié, és azoké, akik a *Henoticon* hivatalos formuláját támogatták.²⁹ Ezt követően sorra leváltásra kerültek a monofizita püspökök, különösen pedig Constantinopolis újonnan megválasztott patriarchája, Euphemius volt elkötelezett a chalcedoni dogma iránt. Victor ezzel kapcsolatban olyan legendás remetéről is ír, akik kitartásukkal és erényeikkel példát mutathattak a chalcedonianus püspököknek.³⁰

A következő időszakban a monofizita eszmék még inkább elterjedtek a keleti kereszténység központjaiban, de fennmaradhatott egy erős chalcedonianus többség is, amelynek Constantinopolisban Euphemius vált a vezéralakjává. Zenon halála után 491-ben a *hitetlenségéről* ismert Anastasiust jelölték a trónra, aki – bár meggyőződéses monofizita volt – Euphemius nyomására mégis írásbeli nyilatkozatot tett arról, hogy *semmi rosszat nem tesz majd az apostoli hitvallás és a chalcedoni zsinat határozatai ellen*. A három nappal későbbi koronázáskor azonban *erőszakkal elvette Euphemius püspöktől a saját kézzel írt nyilatkozatát, és kegyetlen módon fellépett a chalcedoni zsinat határozatait védelmező püspökökkel szemben*.³¹ Euphemius ekkor Gelasius pápa javaslatára – a császár további ravaszságától tartva – egy zsinatot hívott össze, hogy megerősítse a chalcedoni határozatokat, Anastasius viszont egy másik, az *eretnekek számára összehívott zsinaton a Henoticon* mellett foglalt állást és száműzte Euphemius. Macedonius, Constantinopolis új patriarchája ezután váratlan lépésre szánta el magát: egyaránt *elítélte azokat, akik elfogadták a chalcedoni zsinat határozatait, és azokat is, akik Nestorius és Eutyches tanait támogatták*.³²

II. Anastasius pápa igyekezett engedményeket tenni a monofizitáknak annak érdekében, hogy helyreállítsa a jó viszonyt Constantinopolisszal, a püspökök egy része ezért szakított Rómával, és közösségre lépett az Acacius pártján álló Photeinossal, Thessalonice diaconusával. Ez az esemény jól mutatja, hogy a római pápa tekintélyét nem feltétlenül ismerte el minden chalcedonianus püspök, egy részük pedig határozottan ellenezte a Constantinopolisszal való egyezséget. Amikor 498 novemberében

²⁶ W. Ulmann: *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*. London 1955. 14–31.

²⁷ Vict. Tunn. *Chr.* 485–486; *Ep.* 1: PL 58,894–896. Acacius Constantinopolis patriarchájaként kezdetben kiállt a chalcedoni dogma mellett, és szembehelyezkedve a császár törekvéseivel szövetségre léphetett volna a római pápával. Amikor Alexandria püspöki székéért vetélkedett a chalcedonianus Iohannes Talaia és a monofizita Petrus Mongus, Acacius a hozzá küldött követeknek a *Henoticon* szövegét magyarázta, később azonban közösségre lépett Petrus Mongusszal; vö. Evagr. *H. E.* III, 21.

²⁸ A konfliktus körülményeiről bővebben l. *Meyendorff*: i. m. 211–214.

²⁹ *Ostrogorsky*: i. m. 72. Iustinianus idejéből már négy teológiai álláspontot ismerünk: a monofizitákét, a szigorú dyofizitákét, a cyrillusi chalcedonianusokét és az origenistákét; vö. *J. Meyendorff*: A bizánci teológia. Történelmi irányzatok és tantételek. Ford. *Jeviczki F.* Varia Byzantina XII. Budapest 2006. 56–58.

³⁰ Vict. Tunn. *Chr.* 488, 3; 489; 490, 3. A szerzetesek közül kiemelt helyen szerepel Daniel, aki még Basiliscusszal szembeszállva állt ki a chalcedoni dogma érvényessége mellett.

³¹ Vict. Tunn. *Chr.* 491, 1–2.

³² *Ep.* 11: PL 59, 13–19; Vict. Tunn. *Chr.* 492, 2; 496; 497, 1.

– II. Anastasius halála után – Symmachust választották pápává, a római klérus Bizánc-barát része ellenpápává emelt egy Laurentius nevű papot. Bár a 499. március 1-jén összeült római zsinaton Symmachus kinevezésével Laurentius lemondott a trónról, hívei a húsvét pontos dátumának meghatározása miatt ismét szembeszálltak Symmachus támogatóival. A következő években összehívott tanácskozások Symmachus hatalmát folyamatosan megingatták, Laurentius ellenpápaságát viszont 506-ig meghosszabbították, egyértelműen jelezve azt, hogy a római pápa felsőbbrendűségének gondolata nem egyeztethető össze sem a zsinatokon részt vevő püspökök döntéseivel, sem pedig a bizánci császárok egyesítő és ellenőrző törekvéseivel.³³

Anastasius monofizitákkal kapcsolatos mérsékelt politikája az 500-as évek elején már egyértelműen a chalcedoni dogma ellen fordult, ezért – Victor adatai szerint³⁴ – az antiochiai Flavianus vezetésével zsinatot hívtak össze Constantinopolisba a *Henoticon* és az első három egyetemes zsinat határozatainak megerősítése érdekében. A tanácskozáson nemcsak a chalcedoni dogmát és a chalcedonianus szerzők műveit ítélték el, hanem Leo *Tomus*át is.³⁵ A monofizitákkal való együttműködést mutatja az a tény is, hogy rövidesen több chalcedonianus püspök leváltására sor került: a constantinopolisi Macedoniust 511. augusztus 7-én száműzték Euchaidába, helyére a monofizita Timotheus presbytert nevezték ki. Az antiochiai Flavianus a *bűneit utólag megbánta* és a monofiziták ellen fordult, ezért az 512-es sidoni zsinat után vissza kellett vonulnia, helyére pedig november 18-án – a chalcedonianusok hatalmas felháborodására – a monofiziták legnagyobb csoportjának a vezetőjét, Severust választották.³⁶ Hasonlóképpen túlzásnak látszik az is, hogy *önként vonult vissza egyházi hivatalából* a bostrai Eugenius és a paltai Iohannes, hogy követhessék petrai száműzetésébe Flavianust. A hierosolymai Eliasnak a Severusszal való együttműködés megtagadása miatt 516. szeptember 1-jétől az azonosíthatatlan Paraxene erődítményében vagy az egyiptomi Ailában kellett száműzetésben élnie 518-ban bekövetkezett haláláig, helyére a császárhoz hű Iohannest, a *kereszt őrzőjét* nevezték ki.³⁷

Victor Anastasius egyházi terrorjának bemutatásakor több alkalommal is megpróbálta kiemelni, hogy mennyire kártékonyak a monofizita eszmék, ezért mindenképpen szükség van a chalcedoni határozatok megerősítésére. A bűnös tanítás terjedésével indokolja az 502-es palaestinaí földrengést idéző természeti csapásokat, a chalcedoni dogmát elutasító alexandriai lakosokat pedig saját végtagjait felfaló kutyákká változtatja, hogy egy angyal megjelenésével figyelmeztethesse őket: *soha többé ne cselekedjenek hasonló ostobaságot*.³⁸ A chalcedonianusok tekintélyének erősödését mutatja, hogy ha idegenekkel kerültek kapcsolatba, meg tudták őket győzni a chalcedoni dogma érvényességéről: Zundaber erődítménye így került I. Cavad perzsa király kezére, az 513-ban megtérített szaracén uralkodó, Alamundar pedig a Szentháromság egységével kapcsolatban győzte meg azokat a theopaschita püspököket, akik a monofizita Severus megbízásából érkeztek hozzá Antiochiából.³⁹ Anastasius a monofizitáknak kedvezett abban is, hogy 512. november 16-án engedélyezte számukra a

³³ Meyendorff: i. m. 215–217.

³⁴ Vict. Tunn. Chr. 499. A zsinat valódi helye és ideje bizonytalan, mert Victor feltehetően több esemény információit egyesítette: a 499-es római zsinaton megtiltották az ellenpápák kinevezését, 507-ben Constantinopolisban tanácskoztak Nestorius követőinek elítéléséről, 509-ben pedig Antiochiában közösfítették ki Diodorust.

³⁵ Ilyen módon zárták ki az egyházból a tarsusi Diodorust, a nicaei és a 381-es constantinopolisi zsinat egyik fő alakját, az exegétikai műveiről ismert mopsuestiai Theodorust, a cyrusi Theodoretust, az edessai Ibast, a samosatai Andreast, a tianai Eutheriust, Cyrust és az aegeatai Iohannest.

³⁶ Vict. Tunn. Chr. 501; 504. Severus hívei, a severianusok azt vallották, hogy Krisztus testének istenülése csak a feltámadás után kezdődött, vagyis a megtestesülés után két lényeg és egy romlandó test köthető Krisztushoz.

³⁷ Vict. Tunn. Chr. 509; Evagr. H. E. III, 31.

³⁸ Vict. Tunn. Chr. 502; 507; vö. Vict. Aquit. Chr. Pasch. 475. Tunnunai Victor a Theodorusnál található részletes leírás (E. 516) helyett inkább értelmezte a csodajelet, hogy a monofizitákat jobb belátásra bírja.

³⁹ Vict. Tunn. Chr. 508; 512. A theopaschiták megpróbálták Leo *Tomus*ával bizonyítani a Szentháromság oszthatatlanságát, hiszen a *Szentháromság egyik személye testben szenvedett* mondat úgy is értelmezhető, hogy a Szentháromságból csak a Fiú szenvedett testben. Hosszú vita (519–533) után végül Iustinianus a monofiziták számára is elfogadható *theopaschita-formulát* hagyta jóvá.

Trisagion- (Háromszor szent) ima monofizita változatának felvételét a constantinopolisi liturgiába.⁴⁰ A chalcedonianusok ezt a betoldást úgy értelmezték, hogy nemcsak Krisztust, hanem az egész Szentháromságot keresztre feszítették, ezért népfelkelés tört ki a császári intézkedés ellen. Az esemény jelentőségét itt is olyan természeti katasztrófák leírása fokozza, amelyek valójában jóval korábban történtek: a városra és környékére 473-ban hullott hamueső, a felkelők pedig 498-ban gyújtották fel Constantinopolis egy részét.⁴¹

A thraciai sereg élén álló Vitalianus comes már 513-ban felismerte, hogy a chalcedonianus püspököket támogatva nagyobb eséllyel szerezhetné vissza a nagy hasznot jelentő gabonaelosztás jogát, ezért az ő érdekeiket is hangoztatta, amikor 513-ban *bátor katonákból erős sereget gyűjtött és Anastasius császár ellen vonult*. Vitalianus a római hadsereg legyőzése után Hypatius nevű unokaöccse elrablásával rá tudta venni Anastasiust, hogy hívjon össze egy újabb zsinatot, engedélyezze a száműzött püspökök visszatérését és *a római egyházzal egyesítse az összes keleti egyházat*.⁴² Ezzel egy időben a palaestinaí és az Iordanesen túl élő szerzetesek levélben közölték a császárral, hogy kitartanak a chalcedoni dogma mellett és elutasítják Severus tanítását. Amikor 518. április 5-én meghalt Timotheus, Constantinopolis patriarchája, Anastasius ugyan *még kinevezése előtt megígértette* Iohannes presbyterrel, *hogy elítéli majd a chalcedoni zsinat határozatait*, ennek ellenére az új patriarcha azonnal eretneknek nyilvánította a monofizita tanokat, és – kiállva a négy egyetemes zsinat érvényessége mellett – kifejezte igényét az egyház újraegyesítésére, elindítva ezzel az acaciusi szkizma felszámolását. Anastasius császár ilyen módon az utolsó támogatóit is elvesztette, és 518. július 9-én *megbecstelenítve és a szokásos szertartás elmaradásával kellett befejeznie életét*.⁴³

A Trák-dinasztia császárainak ellentmondásos egyházpolitikája után I. Anastasius olyan magas pozíciókat biztosított a monofiziták számára, ahonnan hosszú ideig nem lehetett őket eltávolítani, ez pedig alapjában véve megakadályozta, hogy a kialakult vallási csoportok bármilyen módon kiegyezhessenek egymással.⁴⁴ A várt fordulat csak Iustinus uralkodásával következik majd be, aki *elfogadta és védelmezte a chalcedoni zsinat határozatait*, és *kibékítette a nyugati püspököket a keletiekkel*.⁴⁵ 518. július 20-án 2500 püspök részvételével nyitották meg a constantinopolisi zsinatot, ahol Hormisdas pápa kiátkozta Zenon és Anastasius mellett az összes monofizita püspököt, elutasította a *Henoticon* szövegét,⁴⁶ 519. március 28-án pedig a *Hormisdas-formula* aláírásával véget vetett az acaciusi szkizmának, hogy egy rövid időre helyreállhasson a keresztény egyház egysége.⁴⁷

SZÉLL GÁBOR

Szegedi Tudományegyetem

Ókortörténeti Tanszék

Batsányi János Gimnázium és Szakközépiskola, Csongrád

Történelem Munkaközösség

E-mail: szellgabor1@gmail.com

⁴⁰ ACO II, 1, 1, 30. Az új változat szerint az *agios o Theos, agios ischyros, agios athanatos, eleison imas* (szent Isten, szent erős, szent halhatatlan, irgalmazz nekünk) szövegébe beszúrták a *staurotheis di'hémas* (ki értünk megfeszítetett) formulát.

⁴¹ Vict. Tunn. Chr. 513; vö. Th. Lec. E. 398; Marc. com. Chr. 472, 1.

⁴² Vict. Tunn. Chr. 510; 511; 514; vö. J. B. Bury: History of the Later Roman Empire I. London 1923. 447–452.

⁴³ Vict. Tunn. Chr. 516; 517, 2; 518, 1.

⁴⁴ L. Bréhier: Bizánc tündöklése és hanyatlása. Ford. Baán I. Varia Byzantina I. Budapest 1999. 27.

⁴⁵ Vict. Tunn. Chr. 518, 2; 521, 2.

⁴⁶ Ep. 16B, 520: PL 63, 393.

⁴⁷ L. Duchesne: L'Église au VI^e siècle. Paris 1928. 49–64.

SZEPESSY TIBOR

DIONYSIOS HALIKARNASSEUS THUKYDIDÉS-KRITIKÁJA

Dionysios Halikarnasseus látókörébe, maga is nagyigényű történeti mű szerzője lévén, jó néhány görög történetíró is belekerült. Ránk maradt műveiben, más témáknak alárendelve ugyan, de ki-kitér a logográfusokra, Xenophónra, Ephorosra, Theopomposra, Timaiosra, Philistosra, főként pedig Hérodotosra és Thukydidésre, mi több, Gnaeus Pompeius Geminushoz intézett levele befejező kétharmadában összefoglaló áttekintést ad nem csupán a görög történetírás tőle legfontosabbnak tartott képviselőiről, hanem a történetírás feladatairól is. Thukydidés azonban szemlátomást minden más történetírónál behatóbban foglalkoztatta, amit már az is elégségesen bizonyít, hogy neki két teljes értekezést szentelt. Az S. F. Bonnertől kidolgozott relatív kronológia alapján manapság mind a kettőt a hagyományozott Dionysios-corpus legkésőbbi – vagyis leginkább érettnek tekinthető – alkotásai közé sorolják: eszerint előbb keletkezett a terjedelmes, Quintus Aelius Tuberónak ajánlott Thukydidés-esszé, azt követte, mintegy kiegészítésként, az Ammaioshoz intézett (és az esszét már idéző) második levél, vagy ahogyan manapság idézni szokás, előbb a *De Thucydide*, utóbb pedig a *De Thucydidis idiomatibus*.

Hogy mi motiválta Dionysios feltűnő érdeklődését Thukydidés iránt, azt legalábbis sejteti az esszé Tuberóhoz intézett bevezetője. Itt Dionysios abból indul ki, hogy Thukydidés az értő közvélemény felfogásában (és ehhez nyilvánvalóan maga is csatlakozik), „az összes történetíró közül a legnagyobb”,¹ esszéjét tehát, melyben Thukydidés fogyatékoságaira is lesz mersze rámutatni, sokan felháborodással olvassák majd,² holott őt nem a feltűnés- vagy botránykeltés, hanem az igazmondás szándéka vezérli. A rövidke passzusból nem alaptalan arra következtetnünk, hogy Dionysost éppen Thukydidés általa is elismert nagysága és a benne felfedezni vélt hibák és fogyatékoságok közt feszülő ellentét foglalkoztatta, ezt az antinómiát igyekezett valahogyan körüljárni. Kritikája tehát a thukydidési mű érényekre éppen úgy kiterjed, ahogyan a vélt hibák bemutatására – mi azonban a következőkben főként Dionysios negatív kritikájának eredőit nyomozzuk, a szűkre szabott terjedelmi korlátok miatt csak a lényegre koncentrálva.

1.

A mai olvasónak leginkább bizonyára az szúr szemet, milyen erős kritikát fogalmaz meg Dionysios éppen a thukydidési mű olyan részeivel szemben, melyeket mostanság a történetíró munkamódszerére és felfogásmódjára jellemzőnek tartani, tehát nagyra értékelni szokás; ezek a *prooimion* (1, 1–23), benne az ún. *archaiologia* (3–21), a Periklés szájára adott *epitaphios* (2, 34–46) és a terjedelmes *mélói dialógus* (5, 84–114). Dionysiosnak ehhez a három részlethez fűzött szigorú bírálata annál érdekesebb, mert mindhárom jelentőségét alkalmasint már az antik ítések felfedezték,

¹ *De Thucydide* 2, 12–13: ... Θουκυδίδην τὸν ἀπάντων κράτιστον τῶν ἱστοριογράφων ... És kicsit lentebb (uo. 34–35): ... τὸν ἐπιφανέστατον τῶν συγγραφέων ... És hasonló minősítések találhatók a többi értekezésben is: a *De Lysidá*ban (3, 27–28) Thukydidés δαιμονιώτατος τῶν συγγραφέων: uo. (4, 5–6): ... οἱ (ti. Thukydidés és Démostenész) δεινότατοι πράγματα ἐξειπεῖν ἐγένοντο; *De Demosthenis dictione* (1, 63–65): ἦς (sc. τῆς ἐξηλλαγμένης λέξεως) ὁρος καὶ κανὼν ὁ Θουκυδίδης; uo. (39, 46): συγγραφέων δὲ λαμπρότατος (ti. Thukydidés).

² *De Thucydide* 2, 12–25.

legalábbis az *epitaphios* Dionysios a „*körülrajongott*”³ jelzővel illeti, de a *mélosi dialógusról* is jól tudja, hogy azt a Thukydides-rajongók „*lelkesen magasztalják*”⁴.

Az *archaiologia* bírálata tágabb szövegösszefüggésbe ékelődik, és az első könyv bevezető 118 caputjára terjed ki. Dionysios ebben a Thukydides-részletben (1, 24–118) a tartalmi egységek sorrendjét kifogásolja. A történetíró előadása szerint, állapítja meg, a peloponnésosi háború kitörésének igazi oka, vagyis az ἀληθεστάτη αἰτία, az athéni hatalom – a spártaiak szemében fenyegető – megerősödése volt, a kerkyrai és poteidaiai események ehhez csak αἰ δὲ ἐς τὸ φανερόν λεγόμεναι αἰτίαι, „*a nyilvánosság előtt emlegetett okok*” gyanánt, mondhatni ürügyül szolgáltak.⁵ Ámde a történetíró – folytatja Dionysios – ennek leszögezése után először – a 23. caputtól a 89. caput elejéig – az utóbbiak hatását és következményeit beszéli el, egészen addig az időpontig, amikor az eleinte habozó spártaiak végül is a háború mellett döntenek, és csak azután, a 89. caputtól a 118. caputig terjedő részben rekapitulálja a perzsa háború befejezését soron követő eseményeket, azokat tehát, melyek 431-ben Athén és Spárta nagy összecsapásának valódi okát megérlelték. Mármost Dionysios azért hibáztatja Thukydides megoldását, mert ezt a sorrendet felcseréltnek tartja. Ő úgy véli, Thukydides akkor járna el helyesen, ha előbb az „*igaz*” okról beszélne, „*mert a természetes sorrend azt követelte volna, hogy a korábbi megelőzze a későbbit, az igaz pedig a hamis előtt kerüljön szóba*”.⁶ És a sorrenden kívül még a két ok tárgyalására fordított szövegrész terjedelmét is kifogásolja: az „*ürügy*” ugyanis nemcsak előre került, hanem több mint kétszer olyan hosszúra sikeredett, mint a valódi ok bemutatása – az előbbi ugyanis teljes hatvannégy, az utóbbi mindössze harminc caputot tesz ki.

A thukydidesi előadás belső logikája könnyen belátható – hiszen a háború kirobbanásáig folytatott tárgyalásokon a valódi ok háttérben maradt, ott éppenséggel „*a nyilvánosság előtt emlegetett okok*” játszották a főszerepet – a Thukydidéstől alkalmazott sorrend magyarázatára tehát részletesebben kitérnünk aligha szükséges; elég egyelőre annyit megállapítanunk, hogy a Dionysios értékítélete szerint helyes (mi több, természetesnek tekintett!) sorrendben a „*hamis*” mindössze követheti az „*igaz*”-at, ráadásul ennek az „*igaz*”-nak a tárgyalás során még jóval nagyobb teret is kell kapnia a „*hamis*”-nál.

Némileg más módszerrel közeledik Dionysios az *archaiologiához* (1, 3–21), ahol Thukydides, ismeretes, azt akarja bizonyítani, hogy a trójai háború sokkal kevésbé volt jelentős, mint ahogyan a költői feldolgozások mutatják, a nála nagyobb horderejű görög–perzsa összecsapások pedig, ami hatásaikat és következményeiket illeti, jócskán elmaradnak a peloponnésosi háborútól. Dionysios kritikája itt a szó szoros értelmében megsemmisítő: gyakorlatilag az egész *archaiológiát* (!) fölöslegesnek tartja, részint arra hivatkozva, hogy a retorikai kézikönyvek (α ῥητορικαὶ τέχναι) a *prooimion*nak ezen a pontján a később majd elmondandók rövid összegezését kívánják,⁷ részint mert a korábbi görög történetre vonatkozó – és terjedelmében ezúttal is túlságosan hosszadalmasnak ítélt – fejtegetések a *prooimionon* belül elkülönült, úgyszólván önállósuló történeti elbeszéléssé kerekedtek.⁸ Így aztán Dionysios, a neki nem tetsző részleteket külön is kiemelve, érezhető ingerültséggel mond nemet a régi Hellas primitív viszonyainak ábrázolására, s a nagyobb nyomaték kedvéért végül is teljes terjedelmében közli a thukydidesi *prooimion* általa helyesnek tartott szövegét,⁹ melyből ilyenformán

³ De Thucydide 18, 1: Ὁ δὲ δὴ περιβόητος ἐπιτάφιος ...

⁴ De Thucydide 37, 1–4: Ἐξετάσωμεν ... ἕτερον αὐτοῦ (sc. Θεουκιδίδου) διάλογον, ὃν μάλιστα ἐπαινοῦσιν οἱ τοῦ χαρακτήρος τούτου θαυμασταί.

⁵ De Thucydide 23, 5–6.

⁶ De Thucydide 11, 3–5: ἢ τε γὰρ φύσις ἀπῆτει τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων ἄρχειν καὶ τάληθι πρὸ τῶν ψευδῶν λέγεσθαι.

⁷ De Thucydide 19, 13–16: οἱ δὲ τὰς ῥητορικὰς συναξαμένοι τέχνας παραγγέλλουσι δείγματα τῶν λόγων τὰ προοίμια ποιεῖν αὐτὰ τὰ κεφάλαια τῶν μελλόντων δηλοῦσθαι προλαβάνοντας. Hasonló az ún. *Rhetorica ad Alexandrum* megfogalmazása, l. 29 Fuhrmann: Ἔστι δὲ προοίμιον καθόλου μὲν εἰπεῖν ἀκροατῶν παρασκευὴ καὶ τοῦ πράγματος ἐν κεφαλῇ μὴ εἰδόσι δῆλωσις, ἵνα γινώσκωσι, περὶ ὧν ὁ λόγος ...

⁸ De Thucydide 19, 11–13: γέγονέ τε αὐτῷ τὸ προοίμιον ... ἱστορία τις αὐτῇ καθ' αὐτήν.

⁹ Dionysios a maga kritikáját nemcsak itt, a Thukydides-esszében, hanem másutt is sokszor a kritizált szöveg ilyen és hasonló „átírásaival” szemlélteti.

kimarad a 2. caput elejétől a 21. caput elejéig terjedő rész,¹⁰ vagyis a *prooimion* szűk egyhatodára, az eredeti 23-ról 4 caputra (!) zsugorodik. (Hadd jegyezzük meg, csak zárójelben, hogy az *archaiológiát* bíráló második érvet korántsem esztétikai szempontok hangolták ingerültté: ahhoz a mítikus-heroikussá retusált képhez viszonyítva, mely az évszázadok során a klasszikus kori Hellasról kialakult, Dionysios akár sértőnek is, de mindenesetre fölöslegesnek érezhette a régi görög viszonyok Thukydidesnél talált primitív vonásait.)

A „körülrajongott” *epitaphios* (2, 34–46) kritikáját¹¹ Dionysios azzal a kérdéssel kezdi, vajon milyen megfontolásból került a látványosan nagyra, 15 caputra méretezett gyászbeszéd éppen arra a helyre, ahová művében Thukydides helyezte, holott az ünnepélyes, Periklés számára adott búcsúztató mindössze 10–15 esellett fölött hangzott el, mindjárt a háború első évében. Jól látja ugyan, hogy a történetíró a korszakos athéni államférfi előtt kíván tisztelegni, aki akkor, 431 telén – közvetlenül leváltása és két évvel halála előtt – még korlátlan tekintélynek örvendett, bírálatát azonban ez felismerés cseppet sem befolyásolja. Akkor cselekedett volna helyesen Thukydides, hangzik Dionysios érvelése, ha a hatalmas ívű és „tragikus fenségu”,¹² helyenként már-már költészetté forrósodó gyászbeszédet (τὴν ὑψηλὴν τραγωδίαν ἐκείνην) nem valami jelentéktelen csetepatéhoz, hanem fontos alkalmakhoz kapcsolja, amikor Athén, már akár a győzelemért, akár egy vereség miatt, súlyos véráldozattal fizetett, s az ő szemében megfelelő alkalmakat példázandó, az athéni expedíciós sereg 413-ban Szicília földjén elszenvedett katasztrofális, óriási véráldozatot követelő vereségére utal, amit azonban Thukydides nem méltatott gyászbeszédre. És Dionysios nemcsak ezt a súlyosnak ítélt aránytévesztést veti a történetíró szemére, hanem méltatlankodva fölhánytorgatja neki, miért nem emlékezett meg legalább néhány szóval a szicíliai áldozatokat elparentáló athéni gyászszertartásról, melyen az ünnepi beszédet az akkori évek legelesebb szónoka tartotta.¹³ Mint látjuk, az érvelésben – már fentebb is volt rá példa – Dionysios megint fontos kritériumnak tekinti az arányok betartását, vagyis azt, hogy a (számszerűen-mérhetően) nagyobb, lett légyen szó bemutatásról, kifejtésről, netán méltatásról, mindig tágabb teret kapjon a (számszerűen-mérhetően) kisebbnél; hozzátehetjük, hogy ezt a mércét Dionysios csak itt, a Thukydides-esszében is többször alkalmazza.¹⁴

És most a szokatlanul hosszan elemzett *mélosi dialógus* (5, 84–114).¹⁵ Azt várhatnánk talán, hogy az elbeszélést ideiglenesen felváltó dialogikus forma Dionysioszt eleve ellenvetésre készíti, de nem így történik, magát a formai megoldást nem kifogásolja, éspedig nyilvánvalóan azért nem, mert a *dialógus* fogalmába beleérti Thukydides nevezetes beszéd-párosait is, melyekben a történetíró az adott döntési helyzetekben megfogalmazódó véleménykülönbségeket ütközteti egymással. Tudjuk, a *mélosi dialógus* mintegy ellentétpárja az *epitaphios*-nak: az utóbbi a periklési Athénről, az előbbi pedig a város egyre mohóbbá és agresszívebbé váló politikájáról fest szuggesztív, amott idealizáló, emitt kegyetlenül realista képet. Ami ugyanis az utóbbit illeti, Thukydidesnél azt olvassuk, hogy 416-ban, vagyis egy esztendővel a balul végződött szicíliai expedíció előtt, az athéniak megjelentek Mélos szigetén, melyet a vezetésük alatt álló délosi szövetségbe szándékoztak integrálni, s ott ebbeli elhatározásukkal kapcsolatban, erejükre és hatalmukra hivatkozva, tárgyalások és megegyezés helyett csupán a behódolás és a pusztulás alternatíváját kínálták a szigetlakóknak, hiába hivatkoztak azok semlegességükre, jogi megfontolásokra és az isteni igazságszolgáltatásra. Így adja elő a történetíró. Dionysios nem vesz tudomást a *mélosi dialógus* és az *epitaphios* sajátos funkciójáról, és ezúttal is kemény kritikát fogalmaz meg. Elsősorban az athéniak Thukydidesnél körvonalazott tárgyalási pozíciója kelt benne erős ellenérzést, közelebbről az a politikai és morális alapelv, miszerint egyenlőtlen felek esetében mindig az az igazságos, amit az erősebb akar, a gyengébb engedelmeskedni

¹⁰ L. *De Thucydide* 20, 5–73.

¹¹ L. *De Thucydide* 19.

¹² *De Thucydide* 18, 36.

¹³ *De Thucydide* 18, 32–56.

¹⁴ L. *De Thucydide* 13–14 *passim*.

¹⁵ L. *De Thucydide* 37–41.

kénytelen,¹⁶ ő ugyanis egyszerűen elképzelhetetlennek tartja, hogy azok az athéniek, akik Perzsia expanzív törekvéseitől hőiesen megvédték Hellast, a „*leginkább törvényisztelő város*” (τῆς εὐνομωτάτης πόλεως)¹⁷ polgárai, ilyen cinikus álláspontot képviselhetek volna, nem valamiféle idegenekkel, hanem saját honfitársaikkal szemben. A kritika súlyos gyengéje az, hogy a klasszikus kori Hellasnak – és benne Athénnek – arra a mitikus-heroikussá növelt elképzelésére támaszkodik, melyre fentebb már utaltunk; és bizonyára gyengének érzi ezt az érvet maga Dionysios is, mert végül szükségesnek látja hozzáfűzni, mintegy megerősítésül, hogy a történetíró közlése egyébként sem fedheti a valóságot, hiszen részt sem vett az athéniek és mélosiak megbeszélésén (ami igaz), sőt még a résztvevők sem informálhatták (amire viszont nincs meggyőző bizonyíték).¹⁸

Dionysios azonban nem elégszik meg ennyivel, ezúttal különböző stiláris kifogásai is vannak. Thukydides irálya – ő úgy látja – nem egyszer áthágja a grammatikai szabályokat, úgyhogy a hibák olykor akár *soloikismosoknak*¹⁹ is tekinthetők, mondatfűzése pedig sokszor „*labirintusnál tekervényesebb*”²⁰ következésképp helyel-közzel itt is szükségesnek látja átírni, érthetőbbé formálni a történetíró periódusait vagy kifejezéseit (ami valamelyes szellemi elégtétel lehet azok számára, akik mai napság birkóznak Thukydides eredetijével). Thukydides stílusát érintő kritikája egyébként mind a Thukydides-esszében, mint fennmaradt életműve más darabjaiban tág teret kap, s ennek mintegy summázata a – személyes vallomásként is fölfogható – beismerés: „*Thukydides stílusa... számunkra számos ponton nehezen érthető, nem világos és magyarázatot követel*”.²¹ Dionysios eszménye tehát, imént idézett szavaiból kitetszik, az érthető és áttekinthető stílus, illetve „*a közbeszédben és a kortársai között szokásos*” nyelv használata,²² s így pozitív kritikáját Thukydides egyebek közt éppen akkor nyeri el, ha művének elbeszélő részei vagy az azok közé beiktatott beszédek egy-egy passzusa ennek a nyelvi normának felel meg, amikor tehát mondandóját – ahogyan kritikusa fogalmaz – nemcsak a szóban meg sem fogalmazódó, természetadta érzék (τὸ ἄλογον κριτήριον), hanem a tanultság (τὸ λογικὸν κριτήριον), magyarul nemcsak a szakember, hanem a laikus olvasó vagy hallgató is érteni-élvezni tudja.²³

2.

Bármilyen vázlatos volt is Dionysios kritikái értékrendjének fentebbiekben megkísérelt ismertetése, most már feltehetjük a kérdést, vajon miért helyez olyan nagy súlyt a sorrendre, miért követel a számszerűen-mérhetően nagyobb számára minden áron bővebb kifejtést, mi az oka, hogy

¹⁶ Dionysios (*De Thucydide* 38, 25–28) szó szerint idézi Thukydideszt: ... δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἰσῆς ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς συγχωροῦσιν (5, 89, 1, 7–9).

¹⁷ L. *De Thucydide* 41, 37.

¹⁸ L. *De Thucydide* 41, 17–18: Τούτων τῶν λόγων ... οὔτε αὐτὸς μετέσχευε ὁ συγγραφεὺς τῷ συλλόγῳ τότε παρατυχὼν οὔτε τῶν διαθεμένων αὐτοῦς Ἀθηναίων ἢ Μηλίων ἤκουσεν ..., s indokolásul hozzáfűzi, hogy a mélosi események idején (416) az Athénből száműzött Thukydides már Thrákiában tartózkodott – ez azonban nem zárja ki eleve, hogy ne értesülhetett volna valahogyan a szigeten lezajlott eseményekről vagy legalább azok lényeges mozzanatairól.

¹⁹ L. *De Thucydide* 37, 27 kk.

²⁰ L. *De Thucydide* 40, 7: ... λαβρινύθων σκολιώτερα ... Másutt Dionysios „*a hérakleitosi homályosságánál*” is áthatolhatatlanabbnak, ismét másutt „*rejtvénynél is kibogozhatatlanabbnak*” minősít egy-egy Thukydides-helyet (l. *De Thucydide* 47, 16 és 48, 60–61).

²¹ *De Lysia* 4, 5–8: ... τῆς μὲν Θουκυδίδου λέξεως ... πολλὰ δυσείκαστά ἐστιν ἡμῖν καὶ ἀσαφὴ καὶ δεόμενα ἐξηγητῶν.

²² Thukydidesnek mindenesetre felrója, hogy „*sokszor ritka, régies és idegenszerű szavakat használ a közbeszédben és a kortársai között szokásosak helyett*”: ... τὴν τροπικὴν καὶ γλωττηματικὴν καὶ ἀπηρχαιωμένην καὶ ξένην λέξιν (sc. παραλαμβάνει ὁ Θουκυδίδης) πολλάκις ἀντὶ τῆς κοινῆς καὶ συνήθους τοῖς καθ' ἑαυτὸν ἀνθρώποις ... (*De Thucydidis idiomatibus* 2, 12–15).

²³ L. *De Thucydide* 27, 6–10: ... οὔτε τὸ ἄλογον τῆς διανοίας κριτήριον, ὃ πεφύκαμεν ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἡδέων ἢ ἀνιερῶν, ἀλλοτριοῦται πρὸς αὐτὸ οὔτε τὸ λογικόν, ἐφ' οὗ διαγιγνώσκεται τὸ ἐν ἐκάστη τέχνῃ καλόν ... Hasonlóképpen uo. 4, 11–13: πολλῶν ἔργων οὐχ ἥττω τοῦ τεχνίτου κριτῆς ὁ ἰδιώτης, τῶν τε δι' αἰσθήσεως ἀλόγου καὶ τοῖς πάθεσι καταλαμβανομένων.

kritikájában annyira fontos szerepet játszik a köznyelvhez való viszony és a közérthető stílus, és egyáltalán: vajon hol keressük Dionysios kritikájának elméleti bázisát. Az eddig elmondottakon kívül ugyanis mind Thukydides-esszéjének idáig nem említett passzusai, mind egyéb írásai legalábbis eléggé biztos fogódzópontokat nyújtanak ahhoz, hogy a válasz megfogalmazódhassék.

Ehhez az első adalék az, hogy Dionysios forrásként többször retorikai kézikönyvek (így Aristotelés *Rétorikájára* is) hivatkozik,²⁴ melyek közül, csak a görög nyelvűeket számítva, nem egy ma is olvasható; amihez mindjárt hozzávehetjük, hogy mellel a logográfusokkal kapcsolatban sem a történetíró, hanem a retor feladatairól beszél, és közben bizonyára nem (vagy nem csupán) az előadásukat netán meg-megszakító beszédekre gondol.²⁵ Márpedig az ékesszólás elméletével, de kivált annak gyakorlatával foglalkozó antik íráskor elsősorban a szónoki beszédek veszik szemügyre, s azok közül is a mindennapi úzustól leginkább igényelt fajtákat, a törvényhozásban-népgyűlésben, illetve a bíróságok előtt elhangzó védő- és vádbeszédek (vagyis görög terminussal élve a συμβουλευτικός és a δεικνυτικός λόγος-t) szokták előtérbe helyezni. Ezekben pedig, minthogy legfőbb céljuk a hallgatóság meggyőzése, a dolog természeténél fogva hangsúlyos követelmény a világos és mindenki számára érthető (és persze lehetőséghez képest tetszetős) fogalmazás, de ezekben támaszthat legkönnyebben zavart vagy akár értetlenséget is a hallgatóság tagjai között, ha az idősfokok cserélődnek, vagy ha a beszéd a kevésbé fontosról hosszabban szól, az igazán fontosra viszont mindössze kurtán tér ki. Úgy látszik tehát, hogy Dionysios – tudatosan vagy reflexszerűen – a bírósági és tanácsadói beszédek kézikönyvekben lefektetett szabályait alkalmazta a történetíró Thukydidesre. Ehhez közvetett, de sokatmondó bizonyítékot szolgáltat az az apodiktikus kijelentése, miszerint sok hibát találhatni a történetírónál, „*legtöbbet azonban a beszédekben, a dialógusokban és más retorikus passzusokban*”.²⁶ S hogy miért olyan hibásak a történetíró megfogalmazásában közvetített szónoklatok? Dionysios konkrét példaként elemzi Periklész – Thukydides-től számára adott – harmadik beszédét (2, 60–64), s végezetül arra a következtetésre jut, hogy a történetíró Periklésének szavait bizonyára ellenszenvvel fogadnák a hallgatók, „*kivált törvényszéki vagy tanácsadói beszéd alkalmával*”.²⁷ A leginkább önleplező nyilatkozat azonban, mely teljes világossággal mutatja, hogy Dionysios kritikai értékrendje csakugyan a συμβουλευτικός és a δεικνυτικός λόγος-ra kidolgozott szabályokon alapul, a Thukydides-esszé utolsó lapjain hangzik el, elemzésének összefoglalásául ugyanis leszögezi, hogy a történetíró műve sok tekintetben nagyszerű és kiváló alkotás ugyan – másutt éppen Thukydides-t tekinti a legnagyobb történetírónak²⁸ – de „*a rá jellemző kifejezés mód sem a népgyűléseken nem hasznavehető ..., sem a bíróságok előtt ..., sem a magánbeszélgetésekben*”.²⁹

3.

Dionysios átfogó műveltségű kritikus. Elsősorban irodalmár ugyan, irodalmi jelenségek megvilágítására azonban nem egyszer szobrászok és festők példáját idézi, vagy a korabeli zenetudomány és hangtan eredményeit veszi segítségül; az irodalom terén igazi terrénuma a prózaírás, de a költészet felé nyíló ajtókat sem zárja be; s ámbár a prózaírók közül érdeklődése elsősorban a 4. század szónokaira irányul, alkalomadtán a filozófia és főként a történetírás egyes képviselőiről, így Thukydidesről sem habozik véleményt nyilvánítani. Kritikai attitűdjében kis jóindulattal egy átfogó irodalom-, sőt műelmélet iránti igény csíráit vélhetnénk fölfedezni. Csakhogy a prózaírók elemzéséhez mozgósított kritikai apparátust – egyébként az antik irodalomelmélet többi görög képviselőjéhez

²⁴ *Ad Ammaeum* 1, 7; 2, 5; 3, 12; 6, 8; 7, 27; *De compositione verborum* 1, 44; 3, 25; *De Thucydide* 19, 14 etc.

²⁵ *De Thucydide* 23, 33.

²⁶ L. *De Thucydide* 16, 1–6: Πολλὰ ... τις ἂν εὔροι δι' ὅλης τῆς ἱστορίας ... ῥαθύμως ἐπιτετροχασμένα ..., μάλιστα δ' ἐν ταῖς δημηγορίαις καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ῥητορείαις.

²⁷ L. *De Thucydide* 45, 10–11: μάλιστα δ' ἐν τοῖς πρὸς τὰ δικαστήρια καὶ τὰς ἐκκλησίας ἀγῶσιν.

²⁸ L. 1. jegyz.

²⁹ L. *De Thucydide* 49, 10–20: οὔτε ... ἐν ταῖς ἐκκλησίαις χρησίμῳ ἔστι τοῦτο τὸ γένος τῆς φράσεως ..., οὔτ' ἐν τοῖς δικαστηρίοις ..., οὔτ' ἐν ταῖς ἰδιωτικαῖς ὁμιλίαις.

nagyjából hasonlóan – az ékesszólás elméletéből meríti, más szóval a művészi igényű prózát tulajdonképpen teljes egészében a retorikának rendeli alá, vagy másként fogalmazva a történetírást és a filozófiát egyszerűen a retorika egyik ágává teszi.³⁰ Ebben a tágított határu irodalmi térben viszont a Dionysiosztól (is) képviselt elméleti bázis, nem nehéz belátni, túlságosan szűk, miért is úgyszólván magától értetődő következmény, hogy Thukydides-bírálatra sokszor megalapozatlan vagy félresikeredik, mi több, hogy olykor – erre szolgált csattanós példát az *archaiologia*, az *epitaphios* és a *mélosi dialógus* nála található olvasata – igazában meg sem érti a történetírót. Ahogyan a retorikai kézikönyvek a törvényszéki és tanácsadói beszédek esetében nem fogalmaznak meg (még kevésbé foglalnak szabályba) filozófiai elvárásokat, Dionysios kritikus szeme is elsiklott Thukydides sajátos történelemfilozófiája fölött. Pedig a történetíró páratlan nagysága csak ennek ismeretében tárul fel igazán.

Ámde Dionysios mégis a legnagyobb történetírónak nevezi.³¹ Első pillantásra önellentmondásnak tetszik, hiszen amikor Hérodotoszal összehasonlítja,³² minden számára lényegesnek tetsző ponton³³ elmarasztalja őt elődjével szemben, csupán néhány kevésbé fontos vonatkozásban minősíti őt jobbnak. Ez az ellentmondás azonban feloldható: amit megfogalmaznia a fogyatékos λογικὸν κριτήριον nem tett lehetővé, azt kimondatta vele az ἄλογον κριτήριον, vagy ahogyan a Lysias- és a Demosthenés-esszéiben nevezi, az ἄλογος αἴσθησις.³⁴

SZEPESY TIBOR

³⁰ Az az elképzelés egyébként, amely mindenfajta művészi igényű prózai alkotás gyűjtőfogalmává a retorikát teszi meg, még a 19. század végén sem tűnt el, s azóta is fel-felbukkan.

³¹ L. 1. jegyz.

³² L. *Ad Pompeium Geminum* 3, 2 kk.

³³ Nem érdektelen felsorolni, mik Dionysios szerint az összevetés legfontosabbnak tekintett pontjai: 1) a helyes tárgyválasztás (*Epistula ad Pompeium Geminum* 3, 2); 2) megtalálni a kiválasztott eseménysor helyes kezdő- és végpontját (*uo.* 3, 8); 3) kiválasztani az elmondásra érdemes, illetve az elmondásra nem érdemes anyagot (*uo.* 3, 11); 4) az előbbi szétválasztani és az egyes részeket nekik megfelelő helyre illeszteni (*uo.* 3, 13).

³⁴ L. *De Lysia* 11, 32–33, *De Demosthenis dictione* 24, 59.

SZÖRÉNYI LÁSZLÓ
VENUS ÉS A SZÚZ
SZEGEDI FERENC LÉNÁRD VERSCIKLUSA ÁRPÁD-HÁZI SZENT MARGITRÓL

Mindszenti Antal, a nagyszombati jezsuita egyetem tanára 1723–1724-ben kiadott egy kétkötetes latin nyelvű értekezést Magyarország történetéről. Az első kötetben a középkort, a második kötetben a mohácsi vésztől számított újkort tárgyalja. Alaptétele: Magyarország a kereszténység védőbástyája, amelyet a vallás jegyében alapítottak, és a magyarok vitézsége védte meg századokon keresztül. A rendkívül érdekes könyv az első kísérlet a szatmári béke után a magyarországi jezsuiták részéről arra, hogy mintegy történetfilozófiailag alapozzák meg véleményüket az egész addigi magyar történelemről. A második kötet utolsó fejezete az iskolaügyet, illetve az ifjúság oktatását tárgyalja. Hosszan és magasztalóan ír Mátyás királyról, különösen a páratlan Corvináról. Ezután így folytatja:

A tudományok hármasságát felöleli az egész enciklopédiát, azaz először is a legmértőbbet, a teológiát, másodikként a politikai tudományokat, amelyben bennfoglaltatik a filozófia minden neme, harmadikként pedig a humaniorákat; ezek megalkotásához más-más égtáj más-más tehetségeket szolgáltatott; mivel a magyar föld igen termékeny és minden fajta termésben a legbővebb hozamú, ezért egyúttal olyan tehetségeket is terem, amelyeket – melengetvén a tudományok minden nemét – bőségesen gyümölcsozónak is fordít; becséből sokat levont az a korszak, amelyben a barbárok a magyarokat hirtelen homályos sötétségbe burkolták, mégis abban az időben is oly sokan virágoztak, akik a balszerencsében is megmutatták, hogy mely földön születtek. Vannak ennek az országnak szelíd tehetségei, akik különösképpen gyönyörködnek az emberiség virágaiban és vizsgáló elméjüket a filozófia mélységeibe bocsátják, amelyekben a lángelme tisztasága oly mértékben alkalmasnak bizonyult, hogy akár a legfinomabb verssorokban is könnyedén ömlött, a hősi versekre is fölemelkedett, sőt még Horatius hepehupás dombjára is, noha inkább a kellemesebb műfajokban tűnik ki. Ahol Janus Pannonius, ott van a nagyszombati Szegedi Ferenc, Szent Margit életének kellemes és finom írója, aki e művét különböző versformákból álló énekekben alkotta meg.¹

Hogy nem csupán a katolikusoknak tetszett Szegedi Ferenc alkotása, azt szépen bizonyítja az evangélikus Bél Mátyás, aki Pozsony műemlékeinek leírása közben, mikor eljut az akkor a pozsonyi klarisszáknál őrzött Szent Margit-ereklyék leírásához, a következő megjegyzést teszi:

¹ [Antonius MINDSZENTI], *Propunaculum Reipublicae Christianae religione conditum, Hungarorum fortitudine V. saeculis defensum, Nunc ethice adumbratum et honoribus [...] oblatum[...] Anno M.D.C.C.XXIV. Mense Majo, Die, Tyrnaviae, Typis Academicis, per Fridericum Gall, 220: „Scientiarum triplex genus omnem encyclopaediam absolvit, Divinarum primum illud et dignissimum, politicarum alterum, in quo omne genus Philosophiae continetur, tertium humaniorum; ad has consequendas diversa dedit ingenia diversum coelestis clima; Hungaria uti solò uberi et omnis frugis capacissimò, ita pariter ingeniis ad omne scientiarum semen fovendum in fructus redundat; aetas illa existimationis detraxit multum, quà repentinà barbarus Hungaros caligine obduxit, in ea tamen tempestate ita floruerè complures, ut quò essent natì solò, in mala fortuna demonstrarent. Habet regio haec ingenia placida, et quae humanitatis floribus apprime delectantur, et in profundiora Philosophiae acumen immittunt, quibus ingenij limpiditas ita deservit, ut in lenissimos modò versus facillimè diffluant, in heroicos assurgant, imò etiam in confragosum Horatij clivum, set amoenioribus praestant. Ubi Janus Pannonius, Franciscus Szegedius Tyrnaviensis, vitae S. Margaritae scriptor amoenus et elegans, quam diverso carmine concinnavit.”*

Ennek a Boldog Szűznek a dicséretét tudós és terjengős módon egyébként sokan zengették. Tetszik ezek közül az a lehető legbájosabb ének, amelyet a nagyszombati Szegedy (sic!) Ferenc Lénárd fordított magyarról latinra és a «SZENT MARGIT KAGYLÓJA» címet adta neki.

Ezek után közli a versciklus első, hexameteres darabját, amelynek valóban ez a címe, azután pedig így fejezi be:

Nem állhattuk meg, hogy az olvasó gyönyörűségére ne közöljük itt ezt az oly kiváló költeményt. Most azonban térjünk vissza a kolostor történetéhez.²

Ha közelebből meg akarjuk vizsgálni a két – egyébként oly különböző beállítottságú – XVIII. századi szerző rendkívül rajongó véleményét, akkor először Bél Mátyás szövegével kapcsolatban kell megjegyeznünk, hogy a kiváló polihisztor téved, mivel Szegedi Ferenc Lénárd nem magyarból fordította latinra a *Szent Margit kagylója* című költeményt; a félreértés abból keletkezhetett, hogy a vers eredeti megjelenési helyén, azaz Bécsben tanító olasz professzor Sigismundus Ferrarius (1589–1646) magyar domonkos rendtörténetében ilyen címen szerepel: *Carmen de Sancta Margarita, Belae Quarti Hungarorum Regis Filia, Ordinis Praedicatorum, à D. Francisco Leonardo Szegedj, Nobili Hungaro Tyrnaviensi, A. A. & Phil. Magistro, M. S. Vitae ejusdem S. V. ex Vngarico in Latinum Interprete, decantatum.*³ Tehát Ferrarius szerint Szegedi fordította latinra a magyar nyelvű Margit-legenda kódexét. Ez viszont látszólag ellentmondásban áll Ferrariusnak egy másik megállapításával, amelyet a könyv elején forrásai felsorolásakor tesz:

A magyar nyelven írott legrégebbi kéziratok életrajz szerzője, amely életrajzot ugyanazon Szent Szűz szent ereklyéivel együtt a rettenetes török dühe elől a Boldogságos Szűzanya dunai szigetéről menekülő apácák vittek magukkal Nagyszombatba; és a magyar tisztelendő atya, Némethi Jakab, akit már gyakran említettem, lemásolta; azután eljuttatta hozzám, latin fordításáról pedig Káldi Mihály főtisztelendő atya gondoskodott, aki soproni plébános, majd győri olvasókanonok volt, egy minden dicséretre érdemes férfiú, aki a mi rendünk jótevője és lelki atyja.⁴

Véleményem szerint Káldi Mihály szervezte meg és valószínűleg ő is finanszírozta a fordítást, a latinban használt műveltető szerkezet ezt megengedi, a valóságos fordító pedig az akkor 23 éves, a nagyszombati egyetemen már címet szerzett és éppen a bécsi egyetemen továbbtanuló Szegedi Ferenc Lénárd (1614–1675) volt.⁵

² Matthias BEL, Notitia Hungariae novae historico geographica [...], Tomus I, Viennae Austriae, [...] MDCCXXXV, 595-599: „Ceteroquin, multi, laudes B. Virginis, non scite minus, quam prolixè, decantauere. Placet in his, venustissimum carmen, Francisci Leonardi Szegedy Tyrnaviensis, quod is, ex Hungarico, latinum fecit, atque CONCHAM DIVAE MARGARITAE, inscripsit: [...] Non potius non, oblectando lectori hoc, tam insigne carmen, adscripsisse. Iam ad res coenobii redeam.”

³ Sigismundus FERRARIUS, De rebvus Hvngaricae Provinciae Ordinis Praedicatorvm, partibvs quatvor, et octo libris distribvti commentarii [...] Bécs, 1637, 352. = A teljes címleírást l. RMK III. kötet [...] Pótlások, kiegészítések, javítások, 4. füzet. OSZK, Budapest 1993. 1220. = Magyarul: Ének Szent Margitról, IV. Béla magyar király prédikátor rendi lányáról, amelyet Szegedi Ferenc Lénárd úr, nagyszombati magyar nemes, a szabad művészetek és a bölcsélet magisztere, ugyanazon Szent Szűz kéziratok életrajzában magyarból latinra fordítója szerzett.

⁴ I. m. 221: *Author vitae M. S. antiquissimae hungarico idiomate, quam una cum sacris ejusdem S. Virg. reliquijs, Sanctimonialibus, rabiem immanissimae Turcae fugientes, ex Insula Danubiana B. Virginis Deip. Tyrnaviam detulerunt; et a R. P. Iacobo Nemethi, Hangaro, saepe memorato descriptum; mihiq; commodatum, latine vertendi curavit A. R. D. Michael Kaldi, Parochus Soproniensis, ac deinde Lector lauriensis, vir omni laude insignis, et Ord. nostri benefactor, ac Pater spiritualis.*

⁵ Életrajzát utoljára Holl Béla foglalta össze, vö. Régi Magyar Költők Tára XVII. század, 15/B, Katolikus Egyházi Énekek (1660-as, 1670-es évek), Jegyzetek. Írta: Holl Béla. Akadémiai Kiadó–Argumentum Kiadó, Budapest 1992. 43–67.

III. Ferdinánd király – akinek éppen a születésnapjára esett Margit ünnepe – lelkesen igyekezett, együtt a domonkos renddel és a magyar főpappal, hogy előrelendítse és célhoz juttassa Árpád-házi Boldog Margit annak idején elakadt szentté avatását. A kezdeményezők a domonkosok voltak, akik újjá akarták szervezni a magyarországi rendtartományt, és ennek az előkészítésével az olaszországi, vígevanói származású Sigismundus Ferrarius Bécsben tanító domonkos professzort bízták meg.⁶ Ferrarius rendkívül lelkiismeretesen dolgozott, ezt mutatja az is, hogy gondoskodott a magyar nyelvű legenda fordításának elkészítéséről és adatainak beépítéséről az általa, az összes felkutatható forrás lapján készített életrajzba. Közöl például egy ismeretlen szerzőtől származó magyarországi Szent Domonkos-himnusz, amelyet Németújvárott talált Batthyányi Ádámnál, és megjegyzi, hogy ez egy kálvinista gyűjteményben, eredetileg Beythe István tulajdonában volt, de egy protestáns olvasó is ráírta, hogy nagyon szép.⁷ E tanulmányban nem lehet feladat, hogy a Ferrari-féle gyűjtemény jelentőségét részletesen méltassam, mindenképpen nagyarányú és alapos feldolgozást érdemel; különös tekintettel arra, amit doktori témavezetője, Horváth János megjegyzéseként idéz Rössler Mária Irén: „*Ennek különös érdekessége az, hogy az első latin nyelvű irodalomtörténeti próbálkozások sorában foglal helyet.*”⁸

Mint fentebb láttuk, Bél Mátyásnak a versciklus legterjedelmesebb darabja tetszett csak, a Szent Margit kagylójáról írott hexameteres epyllion. Véleményem szerint ez a XVI–XVIII. századi neolatin műfajelmélet és költői gyakorlat értelmében vett *parodia*, azaz az imitációnak az a szélsőséges válfaja, amely mintegy kifordítja az utánzott antik eredetét. Szabályairól és magyarországi történetéről Tarnai Andor értekezett.⁹ Az első sor első két szava (*Forte Venus*) eléggé félreérthetetlenül utal az ókori minta, Claudianus nászénekeire, amelynek címe: *Epithalamium dictum Palladio V. C. Tribuno et notario et Celerinae*. Az így kezdődik, a nyolcsoros *praefatio* után:

*Forte Venus blando quaesitum frigore somnum...*¹⁰

Szegedi paródiájának a lényege: a szárazföldi készülődést az istennővel itt elhagyatva, kagylóba szállítja, tengerre küldi. Ez nem elég. Ahelyett, hogy egy nászra készülő fiatal párt gyújtana szerelmi lángokra, egy szüzet akar – mintegy kerítőnőként – valamely isten ágyába juttatni, de látványos vereséget szenved, mert a szűz irgalmatlanul letromfolja és elűzi. Mindenesetre a klasszikus tengeri utazás a kagylóban részben Aphrodité születésének legősibb mítoszára, Hésziodosz *Theogoniájára* (173–206) utal, továbbá a VI. homéroszi himnusza (513); a többi reminiscencia ovidiusi és claudianusi.¹¹ Komolyan vehetnénk akár Mindszenti Antal értékelését is, aki egyenesen a Janus Pannoniushoz hasonlította Szegedit! Ugyanis Janusnak is van egy költeménye, amelyet esküvőre írt, mégpedig Francesco Barbaróhoz intézve, az ő leánya, Paula és Jacopo Balbo lakodalmára, és ahol a szerelem istennője, Venus az Adria tükrén hajózva megy a tengeri nimfákkal együtt Velence felé;¹²

⁶ Vö. Tusor Péter: A magyar egyház és a Sacra Rituum Congregatio a katolikus reform korában (A Kongregáció alapításától 1689-ig, Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, Regnum, Essays in Church History in Hungary, 1999/1–2, 33–64, kül. 41. skk.; *uő.*: Riforma, liturgia, canonizzazione nell'età della confessionalizzazione, La Congregazione dei Riti e il Cattolicesimo in Ungheria (1588–1689). In: Dall'Archivio Segreto Vaticano, Miscellanea di testi, saggi e inventari, II. (Collectanea Archivi Vaticani, 62). Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano 2007. 463–485 és klny. (*estratto*).

⁷ Rössler Mária Irén: Magyar domonkosrendi példák és legendák. Néhány középkori magyar vonatkozású domonkosrendi költői történet Ferrari Zsigmond „De rebus Ungaricae Provinciae Sac. Ordinis Praedicatorum” című művéből. Bölcsészettudományi értekezés, Globus, Košice-Kassa 1927. 45.

⁸ I. m. 57.

⁹ Tarnai Andor: A parodia a XVI–XVIII. századi Magyarországon. Irodalomtörténeti Közlemények 94 (1990) 444–469. Francia nyelvű rezümével: La parodie en Hongrie du XVI^e au XVIII^e siècle.

¹⁰ Claudian. Volume II, With an English translation by Maurice Platnauer (The Loeb Classical Library). Cambridge–Massachusetts–London, England 1998. 204.

¹¹ Vö. Lexicon iconographicum mythologiae classicae (LIMC) II/1, Aphrodisias – Athena. Zürich und München 1989. 113–117. *Uo.*: II/2. 119 (No. 1186–1188).

¹² Janus Pannonius összes munkái. Közrebocsátja V. Kovács Sándor. Az 1972. évi válogatott kiadás átdolgozott és teljessé bővített változata. Budapest 1987. 420–427.

sajnos azonban – eddigi tudomásunk szerint – ezt a költeményt először csak Koller József jelentette meg 1796-ban, tehát Szegedi legfeljebb kéziratból ismerhette volna.¹³

A többi vershez, amelyeket elégius, továbbá jambikus sorokban, illetve lírai strófákban írt, Szegedi rendkívül ötletes módon használja fel az által ismert legendákat, tehát főleg a rövidebb Garinus-félt és a magyar kódexet. Ilyen epizódokra épül a csodás gyógyításokra vonatkozó összefoglaló vers, a feszület látványára sírva fakadó kislányról írott elégia, a fővő rákokkal teli lábas csodája, a Duna hirtelen kiáradása, a rejtett gondolatok kiolvasásának képessége, vagy a Margit halálakor látott csodás álom az égbeemelkedő új csillagról.¹⁴

A legendák egyik legkülönösebb mozzanatát is sikerült Szegedinek meglepő módon költészetbe emelni: vagyis hogy a szent testén hemzsegő férgek hogyan változtak gyönggyé. Szegedi epigrammá-ciklusában nemcsak a férgek, hanem Szent Margit összes testi-lelki tulajdonsága, vagy viseletének minden egyes darabja, betegeket gyógyító tevékenysége, az apja, a király atyja-ura által ráerőszakolni akart, de általa visszautasított házassági ajánlatok elleni küzdelme egy akrosztichonosan a szent nevét kiadó verssorozatban külön-külön megfelelnek egy-egy drágakő vagy féldrágakő misztikus tulajdonságainak, együttesen pedig egy olyan drága igazgyöngysornak, amely – ügyesen kiválasztott bibliai idézetekkel is alátámasztva – magának a mennyországnak a megfelelője. Így jön létre az egész kompozíció egysége, amelyben a kagylón utazó Venus, azaz a bűn és a kárhozat fölött győzedelmeskedik a nem csupán a kagylón utazó, de a kagylóból is született igazgyöngy, vagyis *Margaritum*, azaz *Margarita*, azaz szent Margit.

A következőkben betűhíven, a korban funkcionálisan alkalmazott mellékjeleket is megőrizve közlöm az egész latin kompozíciót. Csupán a szóvégi *-que* toldalék rövidítését oldottam fel, valamint a hosszú *s* záró *s*-t pótoltam a szokásos *s* betűvel. Tőlem származik a verssorok előtt feltüntetett sorsszám, a sor végén lévő számok mindig azt a lapszámot jelzik, amelyen a szöveg folytatódik, tehát az eggyel alatta lévő sorszámon szereplő verssor található a feltüntetett számú lap legtetjén.

A szövegközlés alapja Ferrarius könyvének – címleírását a 3. lábjegyzetben adtam meg – 33. fejezete, amely a 352–375. lapon található. Sajnos a Szegedi ciklusa után található, Ferrari által meg nem nevezett költő, a *Margaritophoron* (375–379. lap) személyét eddig nem tudtam azonosítani.

A goromba polemikus és egyúttal kiváló egyházzeneész Sámbar Máttyás rendezte meg az akkor már egri püspök Szegedi Ferenc Lénárd kassai temetését. A hajdani neolatin költő találmányához méltó módon vitte hűséges munkatársa színpadra a gyászszünepségen az elhunyt főpap örök emlékezetére méltó erőnyeit, amelyeket természetesen latinul szónokló és szavaló válogatott diákok testesítettek meg. A kassai főiskola nagytermében hosszú sor embléma ragyogott, amelyek a szövegüket és képeiket megtervező tanárok meg diákok becsületére váltak, és amelyek láttán – ahogyan Szegedi egy kései életrajzírója mondja – a gyászoló a résztvevők lelkét és szemét egyszerre csak káprázat varázsolta el.¹⁵

Bizonyos fokig ezt az ámulatot érezhetjük mi, mai olvasók is, ha egy domonkos szigorúságú rendtörténetben hirtelen csak a teljes pompájú, az erotika színeit sem nélkülöző barokk költőiséget

¹³ I. m. 714.

¹⁴ Vö. Szent Margit élete 1510. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata bevezetéssel és jegyzetekkel, az átiratot és a jegyzeteket készítette Dömötör Adrienne és Pólya Katalin Farkas Vilmos irányításával. A bevezetést írta P. Balázs János (Régi Magyar Kódexek 10). Budapest 1990; Klaniczay Tibor–Klaniczay Gábor: Szent Margit legendái és stigmái (Irodalomtörténeti Füzetek 137). Budapest 1994; Árpád-házi Szent Margit legrégebbi legendája és szentté avatási pere, Boldog Margit élettörténete, Vizsgálat Margit szűznek életéről, magatartásáról és csodatetteiről. Ford. Bellus Ibolya, Szabó Zsuzsanna. Budapest 1999; Legendák és csodák (13–16. század), Szentek a magyar középkorból, II. Összeállította és szerkesztette: Madas Edit és Klaniczay Gábor, az Utószót írta Klaniczay Gábor. Budapest 2001; Deák Viktória Hedvig OP: Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia, Garinus legendája nyomában. Budapest 2005.

¹⁵ Alexius HORÁNYI, Memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum [...], Pars III. cum indice totius operis, Posonii, 1777, 325–333.

látjuk felcsillanni. Különösen egy olyan szerzőnél, akit eddig jóformán csak breviáriumkiadó, illetve katolikus énekeskönyv-mecénásként ismert a szakirodalom...

[p. 352]

Carmen de Sancta Margarita, Belae Quarti Hungarorum Regis Filia, Ordinis Praedicatorum, à D. Francisco Leonardo Szegedj, Nobili Hungaro Tyrnaviensi, A. A. & Phil. Magistro, M. S. Vitae ejusdem S. V. ex Vngarico in Latinum Jnterprete, decantatum.

Concha Divae Margaritae.

Forte Venus stipata rosis, tymbraque curule
Preßit ebur, pulchroque sedens temone Cupido,
Jucundamque vehens per colli nubila matrem,
Fessus, Amyclaeos ad fraena citavit Olores.
Illa fatigatos per nubila corporis artus, 5
Et duras quassata strias, lirasque viarum,
Et pertaesa polos, natales marmoris undas
Visere, caeruleasque Deas parat, et freta puppi
Findere, seu molli volitare per aequora sulco,
Sive Cypron charam, gravidamque Amathunta metallis, 10
Dilectamque Paphon, cultu celebremque Cytheram,
Regnaque Neptuni laeua peragraré carinâ,
Denique Sidoniâ mens est considerare conchâ.
Prouehitur, fusos euentilat aura capillos,
Et Zephyri ludunt. Euri, Boreaeque furores 15
Et saeuas mittunt iras, dominaeque secundant.
Circum praeludens tenerum volat agmen Amorum,
Dorida nunc jaculis feriens, leuibisque sagittis,
Irritare studens vastis Nereidas vndis,
Nunc ipsum cogens varios assumere vultus 20
Prothea, quo formis iuuenilia tela fatiget.

[p. 353]

Iamque procellosum (sed quis mare credat amare?)
Vorticibus blandos puerorum senserat ignes,
Et placide stratum dominae compescuit Evros.
Exhilarata Venus puerorum lusibus, ibat, 25
Jamque venustatem Charitum mirata, tuetur
Tam blandas sortita Deas, quantumque decore
Anteit has, tantum se contemplata, suberbae
Indulget formae, candoreque pectora mulcet.
Visitur interea placido per caerula ferri 30
Aequora Virgo Noto, vibrare niventia ponto
Brachia, Sidoniâ pariter considerare conchâ,
Margaris, adgenitae referens cognomina gemmae:
Iam medio Veneri se se tulit obvia ponto,
Dulcibus et Zephyris, et praeludentibus auris, 35
Accelerat, conchamue Deae vicina coeret.
Cujus in auratis postquam Dea vultibus haesit,
Eximium speculata decus, multumque decori
Oris honestatem, pulchros et corporis artus;
Cujus lacteolis haerens nix candida malis, 40
Sanguine, vel Tyrio madefacta recenter ab ostro,
Deleret natum lilijisque rosisque colorem:
Florida labra, poli radiantes ignibus orbes
Et Berenicae collecta modestia frontis,
Et sive stellato cervix formosa monili, 45
Delicijs satis vna ferox, croceique capilli
Idaliâ tenuere Deam. cui talia fatur:
Quae Dea coeruleo consurgis marmore? summo
Nondum visa Jovi, sublimique inuida Coelo,
Et cui Nympharum species non sufficit, ipsum 50

[p. 354]

Cogis in Idaeo formae renovare tribunal
Vertice, cui summi conjux Iovis, atque Minerva
Cedere sponte parant: quantum Soror aurea Phoebi
Najadum niveos vultus, et Oreas omnes,
Quantum egomet pulchas [sic!] formâ Nereidas exto, 55
Delicijs ô Virgo ferox, me cedere cogis,
Et tibi, quae nulli didicit parere Dearum,
Frons paret Veneris. nasci tuque vnica mecum
Digna mari, nostrâque potes considerare conchâ.
O mihi prae reliquis dilecta virago Deabus, 60
Laurentesque inter multum formosa puellas!
Quis morum, fideique modus? quae causa viarum?
Quis Deus est felix his vultibus inclyta Virgo?
Quisve thoro? an viduos ducis sine conjuge Soles?
O pensa niveae fugientia damna iuventae! 65
Exerce formam, quam non tibi, Regibus illam,
Atque Iovi natura dedit; non lilia malis
Hanc ve rosam dedit, vt solo marcescat in horto,
Sed Genio, ac celso Regum libetur honori.
Macte voluptatem naturae sumito, celsis 70
Regibus indulge thalamos. Sed plura volentis
Praescindit vocem, dictis simul increpat illam
Virgo, verecundo suffusa rubore. quid, inquit,
His animum mulcere paras Venus improba dictis?
Lascivis Regum thalamis, Genioque salaci 75
Indulgere jubes, & Virginitatis amatae
Candorem temerare, brevi & violare volupta?
Non Dea, Cerbereo magis ast idea malorum
Orta mari, lupa dira, scelus, stuprumque Deorum,

[p. 355]

Foeda libidinibus, terraeque exosa, poloque, 80
Mentibus astrigeris, apage, ique furentibus vndis
Marmoris, adverso ventorum agmine facto.
Atque procelloso lascivam vortice concham,
Vesanasque faces iratum devoret aequor.
Non ego sum ponto, conchâve Sidonide saxum, 85
Margaris, at casto Regum prognata cubili
Pannonidum, cui Bela parens hoc nomine quartus
Vngariam latè Sceptri moderamine rexit.
Non mihi sacra parent Venus, atque Thalaßio, nulla
Connubij sociata placent commercia: mitto 90
Corde jocos, et mitto faces, rixasque jugales,
Lascivasque thori lites sine lege pudoris,
Denique mille cruces, quas foeda libido crearet.
Virgineo coelistis Hymen, castusque Thalassus
Cordi fixus erat, pulcherque Cupido Tonantis 95
Virgineo jam corde cubat. Coeli vna cupido
Me tenet; haec jaculis praecordia fixit, et igne
Aethereo placidum Christi inspiravit amorem.
Non ego vel crines hos pectine como procaci,
Non frontem, non hasce genas, auresque lapillis 100
Eoâque onero gemmâ, Divisque Dynastis,
Principibusve procis, aut furtis Nympha Deorum:
Sed magis exonero, quod majestate coruscet,
Exornoque animum candore pudoris, ut omne
Virgineae fidei tuear sine crimine foedus 105
Virgineo Sponso, cujus castissima taeda
Hoc tenerum pectus castis ardoribus vrit.
Imò sub hac forma si forte pericula ferret

[p. 356]

Aurea virginitas, nec tuta micare procorum

Impetu jam posset, Cytherëia quicquid amare 110
 Occipiat, scindam, spargamue cruore pudico.
 Seu oculos: fodiendo oculos, ero Lucia (totum
 Quae sine luce satis conspexit Lucia mundum)
 Sive mamillarum decus, hinc ero Virgo Sicana:
 Seu nares, seu dentis ebur, seu brachia, tuto 115
 Seu labra, sive pedes, pro virginitatis amore
 Aut nova Apollonia, aut Euphemia corpore laeso
 Dulci virgineum Sponso servabo pudorem.
 Per mare, perque Notos, et mille pericula, mille
 Vulnere, mille neces, vitae discrimina mille 120
 Dulci virgineum Sponso servabo pudorem.
 Inter vt hasce rosas, et candida lilia cordis,
 Pulchrior hisce rosis, lilijsque quiescat Iesus.
 Increpat his Venerem dictis. sic fata rudentes
 Laxavit, fugiensque faces, et inane Dionae 125
 Carmen, et inceptâ decurrit marmora conchâ.
 Provehitur, sed non potuit vitare suaves
 Sirenum scopulos; Matris, Regisque Boemi,
 Atque Patris, qui dulce melos cecinerat jugali
 Lucentes taeda, demulcentesque cubile, 130
 Et claros Regis thalamos suasere Boemi.
 Praeterit hanc etiam generosa virago Charibdim,
 Atque iterum per mille cruce, per mille mucrones,
 Virgineos mavult in frusta secarier artus,
 Quam mutare fidem, dulcemque relinquere Sponsum. 135
 Vrget iter felix, evitat et aequoris vndas
 Scyllaeosque canes, truculentaque saxa Malaeae

[p. 357]

Lethiferasque faces Veneris, scopulosque minaces
 Delicijs linquit Sirenum dulce venenum.
 Post vigiles curas, exanthlotosque labores, 140
 Et fusas caelo lachrymas, et flagra, precesque
 Et perpeba malas hyemes, perpessa rigorem,
 Frigoraque ac aestus, virtutumque invia qaevis,
 Arida mox castos febris depascitur artus.
 Fatum postremas immittere iubet habenas 145
 Virgineae conchae, dum jam satis aequoris vndis,
 Et jactata malis, metiri coerulea concha
 Marmora desierat. Tandem Cynosura beatiss
 Illuxit radijs, caelique appellere ripis,
 Figereque aeternum ad coelestia littora clavum 150
 Suasit, ut aeternâ felix statione quiescat.
 Per Boreas, gelidosque notos, saevasque procellas
 Per mala mille, cruce, jejunia, flagra, labores
 Sponte vel invitò, placidâ sed mente subactos,
 Virgineâ conchâ lascivum enavigat orbem, 155
 Tangit et optatae portumque ortumque salutis.
 Navigijsque istam discedens praebuit artem:
 Non est ad coelum molli spirante Favoni
 Flamine puppis iter, rapido sed flumine saevum:
 Euris, non auris spirantibus, itur ad astra. 160

S. Margarita Taumaturga.

Sive diuturnis sine spe contabuit aeger
 Febribus, interno diriguitque gelu,
 Seu lymphis tumidus, seu flammis aridus omnes
 Depastus diri sanguinis igne fibras, p. 358.
 Sive lacessebat lento cephalalgia letho, 5
 Sive venanatus torruit ossa calor:
 Margaritis aegrorum medicina parata, vel vno
 Sustulit emplastro cuncta venena precum.
 Et cum Poenias lassarunt vlcera vires,
 Atque Machaeoniam destituere manum; 10
 Virgo rogata preces summo cum fundit Olympo,

Penè prius recipit, quam roget aeger opem.
 At cum deseruit terras, et adivit Olympon,
 In tumolo medicam Virgo reliquit opem.
 Virginis ad tumulum, mutisque repagula vocis, 15
 Laxantur, coeci lumina grata ferunt.
 Repunt aut claudi, aut curuâ pleuritide fracti,
 Aut pacti nervos, et tamen inde volant.
 Daemones obsessos linguunt, deliria cessant,
 Pestifer atque calor, lethifer atque dolor. 20
 Vlcerâ quosque graui damnant Chironia lecto,
 Quin letho; aegrorum liberat alma parens.
 Curre, vola huc patiens, et linque Machaonas omnes,
 Hoc tumulo gratis mors tibi vendit opem.

Paruula, videns Crucifixum fleuit amarè.

Parva decussato Virguncula stipite vidit
 Affixum, et crebro vulnere corpus hians,
 Et latus, extractosque pedes, et brachia tensa,
 Perterebrata, graue hem! vepribus atque caput.
 Sistit, et eliso miratur membra dolore, 5
 Iam lachrymas oculis vis cohibere potest:

[p. 359]

Vertitur ad sociam, dilectae Sororcula dixit;
 Qualis ab erectâ pendet imago trabe?
 Rescijt esse Deum, per acerbaque vulnera duram 10
 In cruce pro nobis oppetijisse necem.
 Mox in lachrymulas virguncula solvit ocellos,
 Penè infans, poenae non tamen illachrymans.

Ollam ferventem illaesa flammis surripit.

Cancros coxerat vt Soror Sabina,
 Exarsit focus igne saeviente,
 Flagrabantque cavo lebetes cancri,
 Ardebatque focus magis, magisque:
 Non accedere, nec Soror flagrantem 5
 Audebat rapere è foco lebetem.
 En rerum studiosa Margarita
 Accedit, rapidumque mox ahenum
 Flammis eripit, vstulata nulla 10
 Vi flammae crepitantis; at probata.
 Non aurum modo; sed seniores
 Jam probat pia flamma Margaritas.

Ejus jussu fluvius exundat, et rursus aret.

Quondam invisurus, solaturusque Sorores,
 Sacratos petijt Caenobiarcha lares.
 Occursant illi reliquae, et Margaritis illum
 Virgo statim querulo consulit ore patrem.

[p. 360]

O pater, inquit, aquis saepè exundantibus Istri 5
 Voluimur, et Sacrae Relliquiae, atque domus.
 Ille verecundae narrata pericla puellae
 Risit, et à vero dixit abesse procul.
 Virgo pudica fidem factura, fluenta Danubi
 Mox prece adesse iubet, jussa fluenta ruunt. 10
 Ister aquas glomerat sinuos vortice, latè

Implet aquis terras, Coenobijque situm.
Et fugit, et quaerit collesquè, struesquè, gradusquè,
Vitet ut iratas Coenobiarchus aquas.
Ut fecere fidem, rediere fluenta: Puellae, 15
Ceus Moysi, paret lymphæ, paratque fidem.

Agnovit secreta cordium.

Cognoscit cordis penetralia Margaris imi,
Cunctaque secretâ mente prehensa videt.
Si quid praecipiti voluissent corde Sorores,
Hasce monet dictis, has prece Virgo movet.
Si cordis jam sensa vides, ego verba relinquam, 5
Et tecum solâ, Margari, mente loquar.

Forma Stellae coelum ascendit.

Margaris ut fatus cecit, succedit et astris,
Pannone visa fuit surgere Stella solo.
Scilicet Hunniadum terras Astraea reliquit,
Virgo Zodiaco digna micare poli.
Quam placidum veris spirabit ab aethere lumen, 5
Cum vagus in rosea Virgine Phoebus erit.
Sed quid eo rabidosque Canes, interquè Leones
Te Sacra Virgo locem? Lucifer esto Dei.

[p. 361]

Sancta Margarita à Deipara coronata.

Virgo pudoris Margari lilium,
Prognata Regum sanguine Pannonum,
Divumque claro Margaritum
Beliadum genitum cubili.

Quid alta Regum nomina negligis? 5
Vllis nec unquam nota Quiritibus
Queris sub obscuro latere,
Despiciens asarota, claustrum?

Conchiliatae serica purpurae,
Et fulgurantis chromata symmatis, 10
Et Ceston, aurata atquè bullis
Cingula, foemineumquè mundum

Regina solvit: sentibus horridam
Setisque duram corpore castulam
Assumit, ut vellus Calabrum 15
Corrigijs violenter arctat.

Sandaliorum clavibus asperis
Plantas striatas, promptior induit,
Solumquè pulsant excitato 20
In superos animosa passu,

Tenella Virgo! Quò pede saucio
Corpus fatigas? praeque tragematis,
Regumque mensis, ferculorum
Quisquillas analecta Divum

Censes: et artus virgineos gravi 25

[p. 362]

Jejuniorum, tergaque verberum,
Flagro lacebis, spiculisque,
Senticeis laceras, et hastis,

Regina! sistas vulnera, mollior
O parce vitae. Molior arduo 30
De colle Virginem vocare:
Abripior, graviorquè telo

Percellit aures sermo puellulae.
O PARCAT, inquit, vulnera corpori,
Qui pollicetur clarum Ibero 35
Luciferum remeare ponto.

Non audit vllam Virgo Acheloidum
Chelyn Sororum. calcar amabile
Sunt gloriae flagra aeviternae, 40
Calcar habet generosa virtus.

Sed ecce; pulchrum nil, vel amabile,
Linguunt inausum tela Cupidinum.
En Regias vibrant sarissas
Virginis in niveum pudorem.

Reges ab igni Margaris aestuant, 45
Vultus decori lactea lilia,
Venusti et oris tincta cocco
Labra, Ducum thalamum suadent.

Frustra fatigas tela Cnydi puer,
Quo figis andax spicula. Deliae 50
Templum est Dianae; quamvè spectas,
Nympha, thoros agapeta temnit,

Sed dum nec audit Regia filia,
Nec ulla celsi nomina stemmatis,

[p. 363]

Honor fugacem quaerit. ornat 55
Spina rosas, diadema virtus.

Regina Divum Virgo puerpera,
Stipata Divis sydereum latus,
Per pulchra coeli (nube scissâ) 60
Fert niveos anabathra passus.

Gemmis coruscam Virgineâ manu
Tendens coronam, sydere pulchrior
Divam coronat Margaritam,
Ducit ad astra manu prehensam.

O Diva! Non de rore Sidonidis 65
Prognata conchae Margari, gemmeae
Asserta Virginum coronae,
Fulge tuis age Margaritae.

Epigramma.

Margaris in laudes peramoenè lude Camoena,
Omnem de Cyntho Phoebe move lapidem.

GEMMEAACROSTICHIS.

S	apphyrus,	M	agnes
A	mianthus,	A	damas
N	ichomar,	R	adianus
C	hrisoprasus,	G	emites
T	riphtalmus,	A	lectorius
A	nthracites	R	ubinus
		I	aspis
		T	opasius
		A	urophylox

[p. 364]

**SAPPHYRVS CARBUNCVLII
parens.****Sanctae Margaritae vermes in gemmas
versi.**

Sapphyri genitus partu Carbunculus ardet,
Magnus, & ignitus; non ita carbo micat.
Non Sapphyrus erat, sed de Beleide conchâ
Margaris, et gemmas hanc generasse ferunt.
Scilicet infestos (regali Cyclade temptâ) 5
Vermiculos domito corpore passa fuit:
Gemmiparo at vermes fiunt de corpore gemmae.
Digna quod an gemmis Margari Virgo gemis?
Vermes in gemmas versos, natura creata
Obstupuit. Gemmas sola Virago parit. 10

AMIANTHVS.**S. Margarita nuptui contraria.**

Cedere nec flammis, maculis nec discolor ullis,
Ferre venenati nil lapis iste potest.
Nec spargi maculis, nec Margaris ignibus vri,
Nullaque Sirenum colchica ferre potest.
In medijs illaesae focus manet innuba Virgo, 5
In medio fulget gemmea Virgo luto.
Dividat in scrupos silices violentia flammae,
Non faciet scrupulos hic ferus ardor amor.

[p. 365]

NICHOMAR.**Victoria, & amicitia.**

Fixit in hoc tacitè currum victoria Saxo,
Atque latens pharetrae vincula fixit amor.
Nichomari vires complexa est Margari, docta
Seu vincere polum, vincere sive Stygem.

CHRYSOPRASVS.**Vestibus exuta resplenduit.**

Fulgura Chrysoprasi celat lux, prodit opaca
Nox, tantùm in tenebris fulgurat iste lapis.
Margaris obscuram detectâ veste serenat
Luce domum: innubi Sol velut axe diem.
Indutâque iterum tanquam caligine veste 5
Obscurat, Solem qualiter vmbra tegit.
Lumina te celant, tenebrae Sacra Margari product
Celabas vitae lumina, nocte patent.
Prodidit in Coelo Venerem lux: Margarin at nox
Aut gemma, aut Virgo, Margaris ergo fuit. 10

TRIPHTALMOS.**Oculata prudentia.**

Collucet ternis hominum Triptthalmus ocellis,
Tuque vides oculis Margari Virgo tribus.
Praesens, praeteritum, Visuque trifonte futurum.
Janus eras, quod si non Mar-iana fores.

[p. 366]

ANTHRACITES.**Lachrymae.**

Hic lapis ardet aquis, rapido restinguitur igni,
Virgo faces Cyprias nescia, flagrat aquis.
Imber ocellorum Coelorum suscitât ignes,
Sopit at aethereas terrea flamma faces.
Margaris in lachrymis rorantibus ardet ocellis, 5
Dum cor Coelum orat, rorat ocellus aquas.
Non lachrymae Heliadum, sed Margaris vnio stillat,
Vnio, nam sequitur gemmea nexa cohors.

MAGNES.**Ferreus Cingulus.**

Magnes mirifico ferri devinctus amore,
Arctat in amplexus ferrea cuncta suos.
Magnas Virgo latus perstringit vimine ferri.
Vineta fuit ferro, sed fera victa caro.

ADAMAS.**Regios procos contemnit.**

Innuba non adamas quamvis adamere Virago:
At, quia dura procis es, potes esse Adamas.

RADIANVS.**Precum suffragia.**

Fert votis Radianus opem. Pia Margari, nostras.
 Fac Coelo faciles, coelitibusuè preces.
 Saxa movent animos. Seu sis Lapis, annue Virgo.
 Saxa peto: sed non verbero jam Lapidem.

[p. 367]

GEMITES.**Pietas.**

Gemites geminas ostentat imagine dextras,
 Quas Natura suâ Daedala sculpsit acu.
 Gemites Pietas, geminaquè ad sydera palmae,
 Vota, lapis plus hic se Pietatis habet. 5
 Margaris ignito votorum plena calore,
 Tendebat geminas in pia vota manus.
 Et (Niobe ne fors certaret fabula vero)
 Durius in lachrymis Margaris vda suis.

ALECTORIVS.**Pugna cum Daemone.**

Vicit Alectorio Virgo Phlegetouta lapillo:
 Alecto lapidem sensit Alectorium.

RVBINVS.**Pudicitia.**

Non rubet in collo, sed Virginis ore Rubinus.
 Auribus, haud digitis pendula gemma rubet.

JASPIS.**Aegrorum medicina.**

Insculpsit medicum parvo huis natura lapillo,
 Qui medicam herbarum fasce ligabat opem.
 Virgo Machaonios (ceu Jaspide) corpore succos
 Continet, ac morbis aequa propinat opem. 5
 Defecit morbis natura noverca: medendi
 Suffecit cunctis Margaris arte plagis.

[p. 368]

TOPAZIVS**Flamma in vertice S. Margaritae ludens.**

Dicitur â longum quaerendo Topazius; hoc est
 Rara quod in terris vnio, cara polis.
 Occuluit latebris Claustri se Regia Virgo,
 Coeli ignem castro condidit atque sinu.
 Emicat at ludens, in vertice proditor ignis: 5
 Perdita quaeuè fuit, prodita luce sua est.

Aurophylax.

Dicitur Aurophylax custos fidißimus auri:
 Virtutum; Auriphylax. O pretiose lapis.
 Abjecit roseo gemmata monilia collo,
 Margaris, hanc gemmam liquit in auriculis.

Tota gemmea es Margarita.

Tota gemmea Margarita, tota es,
 Venustissima Margarita tota es.
 Et pulcherima Margarita tota es.
 Rubenti rubicundior Rubino, 5
 Albicantior albicante Myndan,
 Et florentior Indico Smaragdo.
 Tuo purpurat Amethystus ore,
 Jaspis lacteolo serenior
 E frontis cilio nitet nitore. 10
 Lychnis fulgurat in pijs ocellis,
 Et Carbunculus ardet in labellis,

[p. 369]

Gena est pulchrior omnibus lapillis.
 Tota es gemmea Margarita tota.
 Sed hem! Sidonis manu Beryllos,
 Elenchos rapit auribus lapillos, 15
 Omnes abijcit hos, & hos, & illos,
 Non conchilia, non amoeniores,
 Coctos murice vestium nitores,
 Nullos ambigit Oebalis colores. 20
 Suggestumque comae serenioris,
 Purpuramque genae venustioris,
 Solus inficit aut rubor pudoris,
 Solus inficit aut pudor ruboris.
 Non es gemmea Margarita, non es. 25
 Corpus gemmiparum tuum Virago,
 Vita gemmea gemmeumque nomen.
 Rursus gemmea Margarita tota es.
 Non es gemmea Margarita; gemma es.

Simile est regnum coelorum Margaritae pretiosae.

Quisquis divitias, opumquè gazas,
 Et longè vagus intueris agros,
 Et latè numeras greges opimos,
 Cui boum juga mille aratra vertunt, 5
 Balant lanigeri greges, sub aureis
 Spumant alipedes equi capistris:
 Cui opes Ceres, et Pater Lyaeus,
 Fundit nectareos meri liquores.
 Pleno copia diffluitque cornu:

[p. 370]

Non sunt haec benè tuta, crede non sunt, 10
 Nullis tuta manent reclusa gazis:
 Res fortuna dat has, & has, & illas,
 Et fortuna tuetur has, & illas.
 Sed fallax Dea cum dedit; resumit. 15
 Vt tuto tamen has opes beatus
 Condas scriniolo, periculiquè,
 Et discriminis, atquè sortis experts.
 Vendas omnia, & vniens acervos,
 Emas ô bene cautus Vnionem. 20
 Quam tutâ potes obserare cista.
 Par coelo pretiosa Margarita est.
 Coelumque aequivalere Margaritae,
 Caeloque aequivalere Margarita
 Felici pretio potest. At emptor 25
 Si vis marmora praevalere caelo,
 Aut mutare polis tuum lapillum,
 Conjungas Adamanta Margaritae:
 Pluris veniet inde Margarita,

Tum gemmae benè comparabis astris.
Et gemmâ bene comparabis astra.
Sic coelumquè lapillulosquè felix
Non abs fœnore, dive fœnerator;
Vsurâquè tenebis aeviterna.

[p. 371]

**Dubito coelumne Margaritae, an Margarita
Coelo sit similis.**

Et Coelum vibrat igneos focellos
Et virgo vibrat igneos ocellos.
Coelum stellifero coruscat axe,
Pulchris ignibus absidem coronat,
Distinctisque polum serenat astris,
Diffusisque solum, salumquè lustrat,
Et totum radijs serenat orbem:
Coelis aemula Virgo Margarita,
Quovis sydere pulchrior virago,
Auratis et Atlantidum capillis.
Cnossiaque senior coronâ,
Formosis et amoenior Dianae,
Et comis Veneris, comisque Phoebe.
Seu cum Virgineo cubat grabato,
Seu cum puniceo excubat nitore,
Ceum Pallantias axe purpurato
Vecta, Virgineo resplendet ore.
Virgo fessa laboribus diurnis,
Strato liliolis, rosisque lecto,
Et sparso violis Achantulisque,
Et chaltis hyacinthulis crocisque.
Lacteisquè ligustrulis decoro;
Ast inter rosulas Achantulosque
Strato vepriculisque, carduisque,
Saevis clavibus, assulisque lecto,
Virgo lacteolos reponit artus.

[p. 372]

Hac stipata satellitum coronâ,
Securas videt ut rosas pudoris,
Securas violasque castitatis,
A nullis violabiles pharetris,
Cedit suaviolo Virago somno.
Sed puncta vepriculis rosarum
Vix clausos aperit virago ocellos.
Mox Coelo tenus elevata mentem,
Coelum spectat ocellulis apertis
Et stellantibus astra lustrat astris,
Et surgens jubar aureum per orbem
Spargit sydereo ore Margarita,
Totum lychnide castitatis orbem,
Virtutumque nitore Virgo lustrat.
Et Coelum creat, et creat Virago
Argentum, lapidesque fulgurantes:
Et Coelum rubet, et rubet Virago
Christi sanguine, vel suo pudore:
Et Coelum micat, et micat Virago
Illud lumine, Numine ista Divûm.
Pallet Cynthia, pallet et Virago,
Pulchri Numinis hoc amore forsan.
Sed, Coelum domus est, et arx Tonantis.
Sed; est Margaris area castitatis,
Templum, regia, cella puritatis,
Cujus dulcis Jesusus roseta; &
Inter lilia pascitur puellus.
Cum Coelo pretiosa Margarita,
Et versâ vice par olympus illi

30

5

10

15

20

25

40

45

50

55

[p. 373]

Pulchritudine purpurâque certent,
Dic Amphibolicè benigne Lector;
Jam Coelum superare Margaritam.

**Inauris aurea & Margarita fulgens.
Prov. 25.**

Et digitis adamas, & fulva monilia collo,
Lunula fronte micat, pectora torquis obit;
Auri cultus abest. Hanc Nympha appendito baccam.
Jam Coelos Atlas fortis in aure feres.

**Gemmula carbunculi in ornameto
auri. Eccl. 32.**

Qualis gemmula fulgurans in auro,
Fabrè Pyrgotelis polita scalpro,
Accendit digitos amoris igne,
Et binas sociat faces amantûm.
Talis Margaris annulo Sororum,
Et castâ Monialium coronâ,
Talis fulgurat orbe Virginali,
Virgo circulus ipsus annularis,
Nullo fictilis annulus Magistro.
Cujus si pretium sit aestimandam [sic!]
Auro vilis hic nihil videbis.
Isthic Margarin annulus maritat
Coelo pignore Virginum Marito.
Cui dilectior hoc fuit Puella,
Primaevos dedit annulos quod illi.

[p. 374]

Lapides excavant aquae, et alluione paulatim terra consumitur. Job. 14.

Non Zephyri pennâ, nullo mansuescit ab igne;
Sed guttis Adamas cedere suevit aquae.
Margaris ut malas lachrymâ stillante rigavit,
Saxea durities mox liquefacta fuit.
Continuo bibulus paulatim flumine limus,
Et lachrymae tellus alluvione perit.
Permansit candor. Quem candida bacca nitorem
Non bibat? aBiduîs quam mare lavit aquis.

**Placuerunt ancillis tuis lapides ejus.
Psal. 101.**

Beleide ex conchâ cupidos sumpsero Sorores
Virgineae lapides, vis quibus alta fuit.
Haec lachrymae baccas: ignem tulit illa pyropi:
Virtutemque suam quaelibet inde tulit.
Diffusis tandem baccarum gemmea mater
Virtutem radijs Margaris; astra petit.
Mutarunt elementa fidem, Beleïa bacca
Si lapis est; sursum qualiter ire potest?

5

**Lapides Sancti elevabuntur super terram.
Zach. 9.**

Rerum opifex Sanctum lapidem super astra levavit
Margarin, vt Coelo Pergama forte struat?
At, fundone Deus, laquearibus anne locabis
Margarin? Ah nostrae sit rogo porta viae:

[p. 375]

**Duodecim portae duodecim Margaritae
sunt. Apoc. 21.**

Bissenos numerant baccato cardine postes
Panditur empyrei quâ plaga sacra poli.
Margaris an decimus non tertius esse valebit?
Post te nos facili Margari poste trahe.

**MARGARITOPHORON
alterius Authoris.**

Sancta Margarita à se domitum Margaritum.

Laboriosi carminis arbiter
Apollo, doctâ dic age Tibiâ
Melos, sonoro laeta Musae.
Carmina deproperate plectro.

Dicenda Virgo, credite posteri! 5
Non virgo, sed vir. Tergora MARGARIS
Lassavit iratis flagellis,
Sanguineo crepitante rivo.

Cubile crebris fluminibus rubet,
Natat virago Purpureo lacu, 10
Maestumque, Larvae flent nefandae
Tartarei Laris, & minantur.

[p. 376] (= 368, sajtóhibásan)

Formidosus Guttare Cerberus
Allatrat Umbras: fulminat inferos 15
In se cruenta Virgo; Reges
Exuperat Stygiae paludis.

Non vsitatae monstra proterviae,
Bello gemiscunt, arma minantia, 20
Cristas, et immanes hiatus
Illacrymabilis auget orcus.

Severa laetum praelia despicit
Coelum; Deorum ridet amabili
Rector labello: blanda nexis
Huic Elementa favere nodis

Certant. Celebres roboris indicat 25
Ausus virago, non muliebriter
Pavescit hostem, nec latentes,
Insidias Erebi tremiscit,

Non jam triumphos ferreus Hercules
Ad astra tollat laudibus: vt canem 30
Orco trifaucem traxit. Acres
Aeacides sileat favente

Mavorte pugnâs. Sanguineum ciet
Virago bellum; sauciat ictibus

Hostem severis, terga quotquot 35
Vulneribus rubicunda signat.

Sancta Margarita Patriae Margaritum.

Vt numeret gemmas currit Mercator ad Indos,
Et nulli fidâs Navita Sulcat aquas.

[p. 377]

Si pretiosa tibi subridet gemma viator,
Hanc tibi Rex Belus, Pannonis ora dabit.
Accipe tam charum quàm rarum munus, habebis 5
In gemma hac totas divitias Patriae.

Idem.

Gemma Panomphaeo non tantùm nascitur Indo,
Nascitur Vngarico par quoque gemma solo.
Par aio, an melior? nisi ei quae flagrat in Astris,
Par sit in Oceani quae tumulatur aquis.
Vivite Pannonij: vos vivere fecit honores 5
MARGARIS Vngarico nata puella throno.
Spernite jam post hac (quo multum excellitis) aurum,
Sint vestrae sola haec gemmula divitiâe.

**Sancta Margareta pretium omnis
Margariti.**

Indici flammâs rutilant Pyropis
Montium colles, Adamante fulgent,
Explicant conchis rubra Margaritas
Marmora Ponti.

Gaudet Aegyptus Cereris Sicanæ 5
Fructuum donis: Libyaeque Tellus
Falce scindendas segetes gravatis
Praebet aristis.

Balsami jactant Arabes fluorem,
Ferreum laudant Chalybes metallum, 10
Maûicus spumat saturata pingui
Pocla Lyaeo.

[p. 378]

Pannonum tellus superat Sicanos,
Memnonis vincit segetes, Libyssam
Vincit, et furvi rubicunda ponti
Semina vincit. 15

Vincit extremi freta Margariti
Vincit Eoas, Arabesque virgas,
Vincit Indorum sola, MARGARITA
Virgine Gemmâ.

S. Margar. Stellis comptius Margaritum.

Styx praeliant et Aether,
Sed detriumphat Aether,
Stellas tuas, jubarque
Deposcit, obtinetque.
Non Concha, non smaragdus 5
Non fulgetrans (sic!) Beryllus,
Et Cecropis maritae

Non praevalent Elenchi.
 Omnes praeis Pyropos,
 Superque Margaritas 10
 Tu MARGARIS coruscas.
 O MARGARITA, sole
 Micantior nitente!
 O Lux jubarque Phoebi
 Clarum Serenioris, 15
 Ardentior Boote
 Et Phosphoro nitente:
 Flagrantior Capellis
 Ardentior Caniclis

[p. 379]

Fulgentiur Gemellis, 20
 Septentrione Stella
 Ornatior polari.
 Vincis caput Leonis,
 Et cingulum Orionis,
 Vincisque Capri cornum 25
 Atlantidasque vincis.
 Est nempe major iste
 Splendor tuus, decusque,
 Quam quidquid est in astris,
 Quam quidquid est sub astris, 30
 Quam quidquid est quod Astrum est.

Sancta Margareta Caeli Margaritum.

Regina ad superas festinat MARGARIS Oras.
 Vt solet ad vitreas currere Cervus aquas.
 Non, inquit, tutum est terrenis sistere Gazis,
 Caeli Thesaurus tutior ille mihi est.
 Si mea quid valeant gemmarum pondera; si quae 5
 Gemma ego sum, gemmis me sociare volo.
 Non ibi Latro ferus furtivis imminet ausis,
 Non metuo fraudes fur malesane tuas.
 O si mille irent tales ad sydera gemmae,
 Quàm nunc est, Caeli ditior aula foret. 10

Sancta Margarita Coronatum Margaritum.

Dia coronatur Caeli diademate Virgo
 MARGARIS, hanc gemmam tanta corona decet.

[p. 380] (sajtóhibásan 279.)

Gemma coronatur. si gemmas Astra coronant
 Cedite stellati lucida signa poli.
 Nempe Deus si non esset diadema: Coronam 5
 Ipsa coronaret Gemma puella suam.

SZÖNYI GYÖRGY ENDRE
A HÉNOCH-JELENSÉG

I

Hénoch akkor került a látókörmbe, amikor évekkel ezelőtt a 16. századi angol tudós, mágus és vallási rajongó John Dee eszmétörténetét kutattam. Felfigyeltem arra, hogy Dee ma már széles körben ismert és elemzett angyalidézéseinek belső logikája szerint a tudós legfőbb célja egyfajta természetfeletti tudás megszerzése, Isten közvetlen megismerése volt. Sokféle tudományos „kerülő utat” bejárva végül arra a következtetésre jutott, hogy Istennel a bűnbeesés előtti Ádám nyelvén lehet kommunikálni (*lingua adamica*), amit a legegyszerűbb az angyaloktól megtanulni. Erre szolgált az angyalmágia, és Dee meg volt győződve, Hénoch után ő volt az első ember, akinek ez a privilégium megadatott. Érdekes fordított Faustus-kísérletről volt itt szó: a tudós nem az ördöggel, hanem az angyalokkal kötött szerződést a tudás elnyerése érdekében.¹

De hogy került Hénoch a képbe, akiről a Biblia csak igen szűkszavúan nyilatkozik:

*Hénoch 65 éves korában nemzette Metuselachot. Hénoch Isten színe előtt járt.
Hénoch Metuselach születése után még 300 évig élt, és fiai meg leányai
születtek [...] Isten színe előtt járt, aztán nem volt többé, mert Isten elvitte.*²

Dee forása nyilvánvalóan nem(csak) a Biblia volt. Sokkal inkább a *Hénoch könyve*, amely azonban a reneszánsz idején ismeretlen volt a nyugat-európai humanisták előtt. Viszont Dee egy kortársa és személyes ismerőse, az orientalista Guillaume Postel 1544-ben Rómában találkozott egy etióp pappal, aki mesélt neki egy szent könyvről, Hénoch (apokrif) írásairól, amelyek megerősítették a középkorban is létező legendákat, miszerint Hénoch volt az írás, a matematika és a csillagászat feltalálója és olyan igaz ember, aki Isten különös kegyelméből megismerhette Ádám ősnyelvét és így közvetlenül társalkodhatott az Úrral.³

Az egyházatyák még tudtak Hénoch könyvéről, s egymástól eltérő véleményeket fogalmaztak meg róla, melyek a rajongástól a teljes elutasításig terjedtek.⁴ Egy ideig talán még arra is volt esély,

¹ John Dee angyalmágiájáról magyarul a következő helyeken írtam: A matematika vagy a költészet tanít az angyalok nyelvére? John Dee és a *lingua universalis*. In: Balázs Mihály et al. ed.: Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Késérű Bálint tiszteletére. Szeged: JATE, 1997. Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 35. 575–591; Ars sintrillia, katoptrika, gömbjósítás: John Dee angyalmágiája és előzményei. In: Pócs Éva ed.: Eksztázis, álom, látomás. Budapest–Pécs, Balassi/ University Press, 1998. Tanulmányok a transzcendensről 1. 271–284; ‘Exaltatio’ és hatalom. Okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben. Szeged, JATEPress, 1998. Ikonográfia és műértelmezés 7).

² Gen 5, 21–24. (Idézett fordítás: Biblia. Ószövetségi és újszövetségi szentírás. Budapest: Szent István Társulat, 1982.)

³ Postelről és Hénochkal kapcsolatos miszticizmusáról l. *Johann Peter Niceron*: Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten mit einige Zusätzen (Halle: Chr. Peter Francken, 1753); *William J. Bouwsma*: Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel, 1510–81 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957); *Marion Kuntz*: Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981. International Archives of the History of Ideas 98); *Francois Secret*: Les Kabbalistes chrétiens de la renaissance (1964, Milan: Arché, 1985. Bibliothèque de l’unicorne, ser. fr. 30); *Paolo Simoncelli*: La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuorisciti fiorentini (Firenze: Olschki, 1984. Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa Studi e Testi 7).

⁴ Joh. Chrysostomus *Hom. 20 in Gen*; Lactantius *De institutione div.* 15; Augustinus *De civitate dei* 15, 25; Irenaeus *Adversus haereses* 4, 16, 2; Tertullian. *De idolatria* 4, 2; Origenész *Contra Celsum* etc.

hogy az irat bekerüljön a Biblia kanonikus könyvei közé, de végül a kereszténység első századai után kikapott a Nyugat kulturális emlékezetéből. Néhány fragmentuma görög fordításból ismert.⁵ Ezeket használták is a kora újkori humanisták,⁶ de a teljes szöveg végül csak az 1770-es években került elő: egy James Bruce nevű skót felfedező hozta vissza Etiópiából.⁷

De miről is szól a *Hénóch könyve*? A modern kiadásokban 104 rövid fejezetre osztott szöveg több szerzőtől és különböző korokból származik. Tartalmilag a következő egységeket különítik el benne:

1) Bevezető (1–5).

2) *A vígyázók könyve* (6–36). Ez az irat legrégebb és legkülönösebb része, amely egy alternatív bűnbeesést mond el, miszerint a bukott angyalok beleszerettek az emberek lányaiba, velük óriásokat nemzettek, akik az emberiséget megtanították minden rosszra (a tudományokra, technikára, fegyverkészítésre, a nőket pedig a kozmetikumok használatára). Isten végül elhatározta elpusztításukat, de az elítéltek Hénóchhoz folyamodtak, hogy mint igaz ember járjon közbe értük az Úr előtt. A pátriárka ezt meg is tette, de hiába, a lázadó angyalok és az óriások sorsukat nem kerülhették el. Isten viszont látta, hogy Hénóch valóban igaz ember, így felemelte őt magához, és megosztotta vele a világmindenség titkait.

3) *A hasonlatok vagy parabolák könyve* (37–71). Ebben a részben apokaliptikus jóslatok találhatók a végső ítélet eljövételéről, az Igazak és a Hamisak szétválasztásáról; továbbá Hénóch itt lesz tanúja a Paradicsom felmérésének. E részbe került egy később betoldott asztrológiai traktátus (72–82), mely részletesen foglalkozik a naptár kérdéseivel is, 364 napos szoláris alapú kalendáriumot propagálva.

4) *Álomlátások* (83–90). E víziók Izrael történetét mondják el, Ádám teremtésétől a Makkabeusok koráig – ez utalhat az irat keletkezésének idejére –, nagy hangsúlyt fektetve a Vízözön jelentőségére. E részben különleges állatszimbolizmus is található.

5) *Hénóch testamentuma* (91–104), a szöveg legkésőbbi része, valószínűleg kora keresztény betoldás.

A tizenkilencedik és a huszadik században – egészen napjainkig – Hénóch népszerűsége egyre nőtt, s reprezentációi a kultúra minden területén megjelentek. Különösen nagy hatással volt a modern okkultizmus kialakulására: Hénóch alakja és története megtalálhatók a teozófia alapító irataiban (Madame Blavatsky, Annie Besant és Rudolf Steiner műveiben), a huszadik század első harmadában pedig a hírhedt okkultista mágus, Aleister Crowley a már emlegetett John Dee angyalmágiáját felhasználva alkotta meg *Enochian Magick* néven elhíresült ezoterikus rendszerét és gyakorlatát. *Hénóch könyve* a magyar ezoterikus gondolkodás kiemelkedő képviselőjére, Hamvas Bélára is nagy

⁵ Syncellus, *Chronographia*. Első humanista kiadása Joseph Scaligertől: *Thesaurus temporum ... Chronicon canonum omnimodae historiae libri duo, interprete Hieronymo, ex fide vetustissimorum codicum castigati. Item auctores omnes derelicta ab Eusebio, Hieronymo continuantes. Eiusdem Eusebii utriusque partis Chronicon canonum reliquiae Graecae, quae colligi potuerunt, antehac non editae. Opera ... Iosephi Iusti Scaligeri* (Leiden: n.p., 1606).

⁶ L. Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus: Hoc est Vniuersalis hieroglyphica veterum doctrina temporum iniuria abolita instauratio. Opus ex omni orientalium doctrina & sapientia conditum, nec non viginti diuersarium linguarum autoritate stabilitum* (Róma: Mascardi, 1655); Hiob Ludolf, *Iobi Ludolfi alia's Leutholf dicti ad suam Historiam Athiopicam antehac editam commentarius: in quo multa breuiter dicta fusius narrantur: contraria refelluntur: atque hac occasione prater res Athiopicas multa autorum, quadam etiam S. Scriptura loca declarantur* (Frankfurt: Zunner, 1691); Johann Ernest Grabe, *Spicilegium SS. patrum, ut et hareticorum, seculi post Christum natum I. II. & III: quorum vel integra monumenta, vel fragmenta, partim ex aliorum patrum libris jam impressis collegit, & cum codicibus manuscriptis contulit, partim ex MSS. nunc primum edidit* (Oxford: John Owen, 1700); a Grabe által közölt görög szövegből aztán népszerű angol kiadás is készült a 18. század elején: *The History of the Angels, ... Written by Enoch the Patriarch. Publish'd in Greek by Dr. Grabe. Made English by Mr. Lewis* (London: Hooke, 1715).

⁷ A felfedezést részletesen leírta terjedelmes útibeszámolójában: James Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile in 1768-73 in Five Volumes* (Edinburg / London: J. Ruthven, 1790). A Hénóch könyvére vonatkozó fejezetek az első kötetben találhatók, 472–508.

hatással volt. A szöveget maga fordította magyarra, mely 1945-ben jelent meg.⁸

Napjaink „New Age”-okkultizmusához kapcsolódóan csak néhány példa: a közelmúltban nagy port felkavart *Dogma* című film⁹ egyik főszereplője nem más, mint Metatron angyal, aki Hénoch mennybéli reinkarnációja. Mintegy Kevin Smith Metatronjának ellentétéként, a magát ateistának valló Philip Pullman világsikert aratott trilógiájában (*Az Úr sötét anyagai*¹⁰) Metatronra osztja az emberiséget félelemben tartó csaló isten (a Fennhatóság) helytartójának igen ellenszenves szerepét. Ám Hénoch-Metatron presztízse továbbra is töretlen: egy mai amerikai, a hip-hop kultúrához tartozó, *Zulunation* című honlapon olvashatjuk: „*Enoch – Greater than Abraham, holier than Moses (Hénoch – nagyobb mint Ábrahám, szentebb mint Mózes)*”.¹¹

Hénoch szerzteágazó, az ókortól napjainkig tartó és lenyűgöző kultúrtörténete vaskos monográfiát kíván.¹² E cikkben mindennek csak egy aspektusára szeretnék kitérni, egy olyan vonatkozásra, mely jól illik az e gyűjtemény tanulmányaival ünnevelt Tar Ibolya munkásságához. Röviden azt szeretném bemutatni, hogy a *Hénoch könyvének* felfedezése, majd filológiai feltárása milyen forradalmat indított el mind a judaizmus történetének, mind pedig a kereszténység eredetének kutatásában.¹³

II

James Bruce Afrika-utazása már kortársai között is nagy érdeklődést keltett, és számtalan eredménye közül is kiemelkedett a *Hénoch-könyvének* megtalálása, amelyből az utazó több kéziratot is Európába hozott. Az *Aberdeen Magazine* 1790-ben, Bruce már idézett öt kötetes könyvének megjelenése után sorozatban közölt részleteket a munkából, és az utazó által összegyűjtött etiópiai keresztény könyvtár szövegeit már az első részben részletesen ismertette. A terjedelmes, geéz nyelvű anyag egyik legkülönlegesebb darabja természetesen *Hénoch könyve* volt. A felfedezés értékét Bruce maga így foglalta össze:

Az etiópiai könyvtár utolsó darabja a Hénoch könyve, melyről korábban hallván, sok európai humanista vágyott azt megismerni, kétségtelenül azt gondolván, hogy sok titok és rejtélyes történet birtokába jutnak így. Ezt kihasználva egy impoztor, egy másik etióp könyv címlapjára ráírta, hogy Hénoch próféciái, ezt a francia humanista, Monsieur Pierse meg is vásárolta, majd Mazarin bíborosnak adományozta. Ennek könyvtárában találta meg Mr. Ludolf, és megállapította, hogy ez egy gnosztikus könyv a menny és a föld misztériumairól, de egy szó sincs benne sem Hénochról, sem pedig annak próféciáiról. Ebbéli csalódásában e tudós azt állította, hogy ilyen könyv nem is létezik, ám ez nem igaz. A francia nemzet iránt érzett tiszteletből és hálából a sok segítségért, amit ettől az udvarias és művelt néptől, s különösen uralkodójától, XVI. Lajostól kaptam, az általam gyűjtött anyagok egy részét átadtam a király könyvtárának. Közöttük volt Hénoch próféciáinak egy gyönyörű, quarto méretű kódexe, mely szöveg az abesszin bibliában Jób könyve előtt áll. Ugyanebből a műből egy másik példányt az oxfordi Bodleian

⁸ Hénoch apokalypsise. *Hamvas Béla* fordításában és bevezetőjével (Budapest: Bibliotheca, 1945, repr: Budapest, Vízöntő, 1989).

⁹ 1999, rendezte Kevin Smith.

¹⁰ *Philip Pullman: His Dark Materials* (1995–2000), magyar kiadása: *Az Úr sötét anyagai: Az arany iránytű; A titokzatos kés; A borostyán látszó* (ford. *Borbás Mária és N. Kiss Zsuzsa*. Pécs: Alexandra, 1997–2003).

¹¹ <<http://www.zulunation.com/enoch.htm>>. Elérés: 2006-05-04.

¹² Az angol Leverhulme Alapítvány ösztöndíja jóvoltából jelen cikk írásakor ezen dolgozom Cambridge-ben.

¹³ A következő tudománytörténeti vázlat összeállításában nagy segítségemre volt Gabriele Boccaccini bevezetője az általa szerkesztett *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection* c. tanulmánykötetben (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005, 2–7).

*könyvtárnak ajándékoztam. A könyv ősi története jól ismert. Kezdetben az egyházatyák apokrif iratnak gondolták, mivel Szent Júdás levele hivatkozik rá. Ezután mindkét műre a gyanú árnyéka vetült, és a niceai zsinat Júdást is kivetette a kánonból. A tridenti zsinat azonban bölcsen legalább az utóbbit visszavette.*¹⁴

A Bodley-könyvtárba került példányt Richard Laurence anglikán püspök és orientalista filológus kezdte vizsgálni a tizenkilencedik század eljén, majd kritikai kiadást és angol fordítást is készített belőle.¹⁵ A század közepére Dillman német tudós kiadása és fordítása is elkészült.¹⁶ A filológia fejlődése és új anyagok napvilágra kerülése új kritikai kiadások szükségességét hozta. J. Flemming német kiadása 1902-ben jelent meg,¹⁷ de a Hénoch-irodalom tágabb kontextusának felderítésében Robert Henry Charles munkássága játszott döntő szerepet.¹⁸ Ő volt az, aki túllépett a keresztény kereteken, és a *Hénoch könyvét* mint a zsidó apokaliptikus irodalom kulcsfontosságú reprezentánsát azonosította: „*A bibliatudós és a zsidó, valamint a keresztény teológia kutatója számára a Hénoch könyve a legfontosabb zsidó szöveg, melyet Kr.e. 200 és Kr.u. 100 között írtak.*”¹⁹ Ezzel a mű a Második Templom korszakának egyik fő irodalmi emlékévé lépett elő, miközben a Hénoch-filológia a tizenkilencedik század végétől tovább bonyolódott. Felfedeztek ugyanis két további Hénoch-apokalipszt, az egyiket ósláv nyelven, a másikat héberül. Előbbit a szakirodalom 2 *Hénochként*, utóbbit 3 *Hénochként* aposztrofálja.

A három szöveg viszonya igen bonyolult. Az ósláv eredetije görög lehetett, s végsősoron 1 *Hénochra* megy vissza, de jelentős eltéréseket is mutat. Korát a Kr.u. 2. század körüire teszik.²⁰ A héber változat jóval későbbi, az ötödik és a hetedik század között keletkezhetett, és az eredeti Hénoch-koncepción túl már a merkava miszticizmus, tehát a Második Templom korszaka utáni talmudista teológia és képvilág hatását mutatja. Az európai héber hagyományban lappangott, és csak a tizenkilencedik században fedezték fel a filológusok.²¹ A héber verzió legnagyobb újdonsága az, hogy nem egyszerűen Hénoch *Himmelfahrtjáról* szól, hanem Rabbi Ishmael égi utazásáról (*merkavah*), melynek során találkozik Metatron főangyallal, aki elmondja neki, hogy valójában ő Hénoch mennyei transzmutációja, egy olyan létezés, amellyel az Úr ajándékozta meg igaz voltáért.

Visszatérve 1 *Hénochra*, a következő és a Második Templom korszakára vonatkozó kutatásokat máig meghatározó fordulat 1947-ben következett be, a holt-tengeri tekercsek felfedezésével. Mint az ismert, e fantasztikus gyűjtemény teljesen új színben mutatta meg Krisztus korának zsidóságát, ám a töménytelen mennyiségű szöveg kiadása csak igen vontatottan haladt, részben módszertani, részben

¹⁴ The Aberdeen Magazine, Literary Chronicle, and Review for the Year MDCCXC, 483–484.

¹⁵ Richard Laurence ed.: *Mashafa Henok Nabity, The Book of Enoch the prophet. An apocryphal production, supposed to have been lost for ages; but discovered at the close of the last century in Abyssinia; and now first translated from an ethiopic MS in the Bodleian Library.* Oxford: J. H. Parker, 1833; *uő*: *Libri Enochi prophetae versio aethiopica* (Oxford: Parker, 1838).

¹⁶ A. Dillman ed.: *Liber Henoch Aethiopice* (Lipsiae: Vogel, 1851); *uő*: *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt.* Leipzig: Heinrichs, 1853.

¹⁷ J. Flemming ed.: *Das Buch Henoch* (Leipzig: Heinrichs, 1902).

¹⁸ Robert Henry Charles ed.: *The Book of Enoch Translated from Professor Dillman's Ethiopic Text emended and revised [...]* edited with Introduction, Notes, Appendices, and Indices. Oxford: Clarendon, 1893; *uő*: *The Ethiopic version of the Book of Enoch edited from twenty-three MSS together with the fragmentary Greek and Latin versions.* Oxford: Clarendon, 1906; *uő*: *The Book of Enoch, or 1 Enoch, Translated from the Author's Ethiopic Text...* Oxford: Clarendon, 1912; *uő*: *The Book of Enoch* (London: SPCK, 1917).

¹⁹ Charles 1912, vi; idézi Gabriele Boccaccini: *Introduction.* In: *Boccaccini* ed.: *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005. 2.

²⁰ Modern kritikai kiadása: F. I. Andersen ed.: 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch. In: J. H. Charlesworth: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments.* New York: Doubleday, 1983. 1: 91–223.

²¹ Első kritikai kiadása: Hugo Odeberg ed.: *Hebrew Book of Enoch. Hebrew & English. 3 Enoch: or, The Hebrew Book of Enoch.* Edited and translated for the first time, with introduction, commentary & critical notes. Cambridge: The University Press, 1928; továbbá: P. Alexander: 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch. In: *Charlesworth: i. m. 1: 223–317.*

politikai-ideológiai okok miatt. Mindezeket Vermes Géza, a tekercsek világhíré, magyar származású kutatója részletesen leírta kutatástörténeti monográfiájában, s egyben a kiadás körüli huzavonát „a 20. század *par excellence* tudományos skandalumának” nevezte.²²

Mint végül kiderült, Hénoch könyvének számos részletét megtalálták arámi és héber nyelvű változatokban a qumráni barlangok leletei között, s ezeknek igen nagy jelentősége van nemcsak a Hénoch-szöveg datálása és genealógiája szempontjából, de az egész Második Templom kori judaizmus megértése, sőt, a kereszténység eredetének magyarázata szempontjából is.

Pontosan a qumráni Hénoch-törödékek vizsgálata vezetett el oda, hogy világossá válhasson *I Hénoch* kompozit volta, amelynek eredete jóval korábbra mutat az időben, mint ahogy azt addig feltételezték.²³ Az *I Hénoch*, s különösen annak legrégebbi rétege, *A Vigyázók könyvének* elemzése arra mutat, hogy a *Pentateuch* kanonizálásának idején volt egy ellentétes hagyomány is, amely leginkább az ember bukásának alternatív értelmezésében manifesztálódott. Míg a mózesi hagyomány szerint az ember bűnbeesését és kiűzetését saját szabad akaratának fiaskója, tehát saját engedetlensége okozta, a hénochi hagyomány szerint az emberek nyomorúsága a lázadó angyalok bűnös viselkedésének, tehát nem emberi gyarlóságnak volt a következménye. E bipolaritás felmerése olyasféle összevetést kínált, mint amilyennel a reneszánsz humanisták próbálkoztak, amikor egymás mellé állították a Genézis Ádám-történetét és a *Corpus hermeticum* teremtetéstörténetét.²⁴

A Hénoch-kutatástörténet utóbbi néhány évtizedét Boccaccini a következőképpen foglalja össze: A Hénoch-könyv és a qumráni leletek összekapcsolódása újabb és egyre pontosabb *I Hénoch* kiadások, majd kommentárok születését inspirálta.²⁵ Ma már tisztán látjuk, hogy az *I Hénoch* krisztianizált gyűjteményébe foglalt írások a Második Templom korszakának egy ideológiailag és talán szociológiailag is jól körülhatárolható csoportja produktumai voltak, s ez az ideológia a végül győztes mózesi alapú judaizmus egyfajta ellenzékének számított. A mai kutatás leginkább erre az ellentétre koncentrált, és a Boccaccini által 2001 óta rendszeresen szervezett Hénoch-szemináriumok keretében immár kollektív kereteket öltött.

Paolo Sacchi és köre a hénochi ideológia központi elemeként azt a teológiai álláspontot azonosította, hogy a gonoszt autonóm realitásként kell felfogni, amely már azelőtt létezett, mint hogy az emberiség választani tudott volna jó és rossz között. Ez kétségtelenül ellentétben állt a mózesi törvények szellemével és a Genézis teremtetéstörténetével. Egy másik jelentős Hénoch-kutató, George W. E. Nickelsburg valamivel árnyaltabb álláspontot foglalt el 2001-ben megjelent nagy Hénoch-kommentárjában.

A hénochi irodalom fokozatosan alakult ki, mintegy háromszáz éven keresztül, s magját *A Vigyázók könyve* képezi. E folyamatos és egyre változó, Hénoch nevében írt szöveghagyomány fejlődéstörténetéhez transzmissziós csatornákat kell feltételezni. Jogosan beszélünk hát egy közösségről

²² *Geza Vermes: The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective* (3. átdolgozott kiadás: London: SCM Press, 1994. 20. Magyarul: *Vermes Géza: A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest: Osiris, 1998. L. még: *Geza Vermes ed.: The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 2004 (4., átdolg. kiad.) 7.

²³ L. a qumráni Hénoch törödékek kritikai kiadásának magyarázatait: *Jozef T. Milik: The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran, Cave 4*. Oxford: Clarendon, 1976.

²⁴ A Genézis és a hermetikus teremtetéstörténet összehasonlítására a klasszikus szakirodalom *Frances Yates: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 1964.

²⁵ *Boccaccini: i. m.* 3–4. A legfontosabb kiadások: *E. Isaac: 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch*. In: *James H. Charlesworth ed.: Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. 1: 5–89; *P. Sacchi és L. Fusella: Libro di Enoc*. In: *Sacchi ed.: Apocrifi dell' Antico Testamento*. Turin: UTET, 1981. 1: 413–667; *S. Uhlig: Das äthiopischen Henochbuch*. In: *JSHRZ. Güntersloh: Mohn, 1984. 5.6: 461–780; M. A. Knibb: 1 Enoch*. In: *H. F. D. Sparks ed.: The Apocryphal Old Testament*. London: Oxford University Press, 1984. 169–319; *A. Caquot: Hénoch*. In: *A. Dupont-Sommer és M. Philomenko ed.: La Bible: Écrits intertestamentaires*. Paris: Galimard, 1987. A kommentárok közül kiemelkedik *J. C. VanderKam: Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1984. CBQMS 16; és *J. J. Collins: The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York: Crossroad, 1984 c. könyve.

vagy közösségekről, akik abban hittek, hogy birtokosai lettek egy, a hénochi iratokba foglalt isteni bölcsességeknek, miáltal saját magukat eszkatologikus kiválasztottnak látták, akik a világ végét és az utolsó ítéletet várják.²⁶

Azt látjuk tehát, hogy nemcsak a holt-tengeri tekercsek felfedezése alakította át radikálisan a Hénochról korábban meglévő képet, de a tekercsek közt talált Hénoch-szövegek is jelentősen módosították a qumráni közösségről, sőt, a Második Templom kori judaizmus egészéről alkotott modern elképzeléseket.

III

Befejezésül a qumráni közösség azonosítására tett kísérleteket ismertetem röviden, a tekercsek két kritikai kiadása, illetve a legújabb Hénoch-szakirodalom segítségével. A klasszikus, immár több évtizede rendszeresen frissített angol kiadást Vermes Géza készítete, saját fordításaival.²⁷ Ennek az átlagosnál jóval méretesebb, kilencvenhárom lapos bevezetőjében a kutatástörténet ismertetésén túl nagy teret szentel a qumráni közösség identitásának, amelyről nincsenek pontos ismereteink, csak számos egymásnak sokszor ellentmondó hipotézisünk.²⁸

Néhány tekercs, elsősorban a *Damaszkuszi irat* allegórikus virágnnyelven, de ad bizonyos történelmi utalásokat. Szól például az Igazság Tanítójáról, akit a Gonosz Pap üldözött,²⁹ és ezért el kellett vonulnia követőivel, akikkel új szövetséget kötött. Nincs itt hely kitérni arra a számtalan spekulációra és kutatói hipotézisre, melyek során megpróbálták beazonosítani a szövegek említett, illetve más, további szereplőit; mindenesetre a klasszikus teória szerint Qumrán lakói és a szövegek szerzői, illetve másolói az Alexandriai Philó, Josephus, és az idősebb Plinius által leírt esszénusok lettek volna.³⁰ Az esszénus teória azonban több helyen sántít, s így újabb és újabb elméletek születtek/születnek, amelyek igyekeznek a diszcrepanciákat megmagyarázni, elsimítani. Ezek általában szoros kapcsolatban állnak a Hénoch-hagyomány értelmezésével is.

Az egyik ilyen nagy hatású teória a *Groningen-hipotézis* volt, amelyet Florentino García Martínez dolgozott ki 1988-ban.³¹ Ennek főbb pillérei a következők:

- 1) Nem tagadja, hogy a qumrániak esszénusok voltak, de különbséget tesz a mintegy négyezer fős esszénus közösség (Josephus és az említett klasszikus szerzők adatai), illetve a belőlük idővel kivált, jóval kisebb és sajátos ideológiát kialakító sivatagi telepések világa között.
- 2) Kimondja, hogy az esszénusok eredete a palesztinai apokaliptikus hagyományban

²⁶ George W. E. Nickelsburg: 1 Enoch 1: a Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 1–36; 81–108. Minneapolis, Minn: Fortress, 2001. 46.

²⁷ Geza Vermes ed.: The Complete Dead Sea Scrolls in English. London: Penguin, 2004 (negyedik, átdolgozott kiadás).

²⁸ L. továbbá magyarul: Iosif Davidovic Amusin: A holt-tengeri tekercsek és a qumráni közösség. Budapest: Gondolat, 1986; Vermes Géza: A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története. Budapest: Osiris, 1998; Frölich Ida ed.: A qumráni szövegek magyarul. Budapest: Szent István Társulat, 2000; Benyik György ed.: Qumrán és az Újszövetség. Szegedi Biblikus Konferencia. Szeged: JATEPress, 2001; Xeravits Géza: A qumráni közösség szentíráse értelmezése – folyamatos peserek: fordítás és magyarázat. Pápa: Református Teológiai Akadémia, 2001; Xeravits Géza: Könyvtár a pusztában: bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem bibliai irodalmába. Pápa: Református Teológiai Akadémia / Budapest: L'Harmattan, 2008.

²⁹ E kifejezés Vermes Géza: A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története c. könyvének magyar változatában szerepel (Hajnal Pirocska fordítása). Más, a holt-tengeri tekercsekre vonatkozó fordítások az *Igaz Tanító* formulát használják.

³⁰ Philó, Minden jó ember legyen szabad... 75–91; Josephus Flavius, A zsidók története 18: 18–22; A zsidó háború 11: 119–161; Plinius, Naturalis historia 5, 17, 4.

³¹ Florentino García Martínez: Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis. Folia Orientalia 25 (1988) 113–136; García Martínez és Adam S. van der Woude: A 'Groningen' Hypothesis of Qumran Origins and Early History. In: García Martínez ed.: The Texts of Qumran and the History of the Community: Proceedings of the Groningen Congress in the DSS 3. Paris: Gabalda, 1990. 524–541.

gyökereznek.

3) A qumráni csoport az esszéusok közötti szakadás eredményeképpen jött létre, melynek során az Igazság Tanítójának követői Qumránban telepedtek le.

4) A *Gonosz Pap* terminus nem egy személyre, hanem Izrael egymást követő Hasmoneus főpapjaira értendő.

5) A holt-tengeri közösséget nem statikus, szociológiailag és ideológiailag rögzült csoportként fogja fel, hanem történetiségében, amely kezdetben az esszéus ideológiát követte, majd abból kiszakadva annak egyes tanításait és előírásait elvetette, ugyanakkor qumráni tartózkodása során kidolgozott egy saját normarendszert is.

A változások dinamizmusát figyelembe véve érthetőek meg az esszéusok és a qumrániak közötti különbségek, de az a tény is, hogy a holt-tengeri barlangokban annyira heterogén szöveganyag maradt fenn. Ezek egy része az eredetből hozott hagyományt képviselte, mások pedig az új ideológiát. Bár a *Groningen hipotézis* sem bizonyult támadhatatlannak, és mára már igen sok kommentárt, kiegészítést és korrekciót javasoltak a tudósok,³² mégis azt szinte mindenki elismeri, hogy eddig ez adta a legtöbb és legjobb magyarázatot a tekercsek kapcsán felmerülő sok-sok bizonytalanságra.

A qumráni leletekre vonatkozó mai tudományos konszenzust James H. Charlesworth a következőképpen összegezte:

1) A tekercseket zsidók írták. Nincs közöttük egyetlen újszövetségi irat, más keresztény szöveg vagy újszövetségi apokrif irat sem.

2) A tekercsek nyelve héber és arámi; csak néhány görög nyelvű töredék maradt fenn, de ezek is zsidó iratok fordításai voltak.

3) A tekercsek korát C14-es vizsgálattal meghatározták, és a *Réztekercs* kivételével mind i.sz. 68–69. előttiak.

4) A régészek a romok között római nyílhegyeket, pénzérméket, hamut és üszkös épületmaradványokat találtak; zsidó pénzérméket csak az alsóbb rétegekben. A zsidó jelenlét a területen i.sz. 68-ban megszűnt.

5) A 4. pontot megerősíti Josephus Flavius közlése, miszerint a római légiónak a környéket felperzselték.

6) Az ősi kéziratok tudományos tanulmányozása nem szolgálhat pontos évszámokkal, csak kb. 50 éves időszakokkal. A tekercsek paleográfiai vizsgálata kimutatta, hogy kézírás módjuk abba a szakaszba tartozik, amely végül az i.sz. 73–74-ben elesett Maszadában talált tekercsekkel zárult le.

7) A legtöbb tekercset a 4. barlangban találták, amely könyvtárként szolgált. Az itt talált tekercsek nemcsak Qumránban keletkeztek, hanem Palesztina más területein is. Valószínűleg a közösségbe belépők hozhatták őket magukkal, így az „Igazság Tanítója” és hívei is, miután el kellett hagyniuk Jeruzsálemet.

8) A qumráni közösség az i.e. 2. század közepétől i.sz. 68-ig létezett.

9) A közösség alapítói a jeruzsálemi Templomból elűzött papok lehettek. Vezetőjüket az „Igazság Tanítójának” hívták, aki maga is pap volt, valószínűleg Cádok nemzetségéből.

10) Az alapítás után, az i.e. 2. sz. első évtizedeiben más zsidók is csatlakoztak a közösséghez, valószínűleg farizeusok. A következő számbeli növekedés az i.e. 1. sz. kezdetén történt.

11) A qumráni teológia nem egységes, tömörszerű rendszer, hanem három évszázad teológiai fejlődésének a terméke. Ebből fakad a tekercsek kijelentései közötti ellentmondások sokasága pl. a naptár, a messiásvárás, a házasságot, az angyalokat, a lélek sorsát vagy a jövődöléseket illetően.

12) A qumráni teológia néhány jellegzetessége kiolvasható a nagyobb tekercsekből. Ezek közül a legfontosabb: a Templomi kultusz elutasítása; a „Gonosz Pap” iránti gyűlölet (a cádoki dinasztia helyére lépő hasmoneus főpapokról lehet szó); a közösség tagjai a „Fény Fiai”, mindenki más eleve a „Sötétség Fia”; saját magukat többek közt „szegényeknek”, „szenteknek” nevezték, lakhelyüket „szentség házában” és a bennük működő lelket „Szent Léleknek” (amely már elhagyta a Templomot).

13) Nagyra becsülték néhány zsidó apokrif iratot, különösen a *Hénoch könyvét*, a *Jubileumok*

³² L. Lester L. Grabbe és mások tanulmányait Boccaccini 2005-ös, már hivatkozott tanulmánykötetében (Enoch and Qumran Origins).

könyvét. Könyvtárunkban néhány eddig ismeretlen apokrif irat is volt, amelyeket Mózes, Józsué és Dávid nevéhez kapcsoltak.

14) A qumráni közösség feltűnően hasonlít a Josephus Flavius, Philón és idősebb Plinius leírásaiban szereplő esszénusok legszigorúbb ágához, sőt, azonosítható is azzal.

15) Ha elfogadjuk, hogy a qumrániak az esszénusok legszigorúbb ágához tartoztak (cölibátus), akkor – az ókori forrásoknak megfelelően – Palesztina más területein is léteztek esszénus közösségek, amelyek nem elzártan, hanem a falvakban és házasságban éltek.

16) A qumráni közösség Jézus működésének ideje alatt (i.sz. 26–30) is létezett. A qumráni tekercsek azonban sehol sem utalnak Jézusra vagy követőire.³³

A holt-tengeri tekercsek egy újabb, amerikai kritikai kiadása a leletanyag jelentőségét az alábbiakban méltatja:

A zsidóknak a qumrán szövegek ezt mondják: „A családunk nagyobb volt, mint gondoltuk.” A kulcsszó, a sokféleség. A modern judaizmus a farizeusoktól jön, de a Kr. előtti első századokban másfajta judaizmusok is léteztek. [...] A tekercsek azt sugallják (melyet egyébként szerzőik sosem ismertek volna el), hogy nemcsak egyféleképpen lehet zsidónak lenni. A tekercsek integrálása a judaizmusba ezt az igazságot ismeri el. A keresztényeknek a szövegek ezt mondják: „Zsidóbbak vagytok, mint amennyire eddig felismertétek.” Bizonyos szöveg hasonlóságok mellett általános párhuzamok tűnnek fel: a Fény és Sötétség dualizmusa; a megtérés szükségessége; az a gondolat, hogy Isten tervei titokként, csak bizonyos tanításokat elfogadó kiválasztottak számára nyílnak meg; a szegénység magasra értékelése – mindezek olyan korai keresztény erények, melyeket a tudósok eddig a görög-római örökségnek tartottak, most viszont kiderül, hogy a zsidó hagyományban is jelen voltak. A korai kereszténység tehát nem feltétlenül a judaizmus és a hellenizmus hibridje volt, teljes egészében a Palesztin kultúrában gyökerezhetett.³⁴

És mi a Hénoch-történet jelentősége mindebben? Hénoch képviseli az alternatív judaizmust a mózesi kánonnal szemben vagy annak kiegészítéseképpen. A *1 Hénoch* egy szinte független hagyománynak látszik, a *Jubileumok* könyve – amelyet a qumrániak ugyancsak nagy becsben tartottak – inkább a két hagyomány szintézisének tekinthető.³⁵ A Hénoch-szövegeket a nyugati kereszténység végül kivetette magából, ám azok szervezen beépültek az etiópiai egyház kánonjába, egy alternatív judaizmus és a gnoszticizmussal is rokon bűnbeesés-elmélet elemeit oltva abba. Már ez önmagában a hitek és dogmák heterogenitása vizsgálatának fontosságára int bennünket, s ha ehhez hozzávesszük a zsidó misztikától a középkoron és a reneszánszon átnyúló, de még napjainkban is erős okkult Hénoch-hagyományt, könnyen beláthatjuk: a Hénoch-jelenség a judaizmust, a kereszténységet, de még az iszlámot is összekötő, kelettől nyugatig ívelő nagy, archetipikus mítosz.

Hénoch és a kereszténység kapcsolatát Margaret Barker közelítette meg igen újszerűen nagy erudícióval megírt, *The Lost Prophet – The Book of Enoch and Its Influence on Christianity – Dramatic New Light on Jesus and His Message* című, 1988-ban megjelent könyvében.³⁶ Hely hiányában itt csak röviden tudok utalni Barker érvelésének novumaira. Sacchi, Boccaccini és más judaizmus-kutatókhoz hasonlóan Barker is a gonosz eredetének és okának koncepciójában látja a Hénoch-könyvének jelentőségét és a kereszténységre gyakorolt hatását. Ám érdekes módon ezt összekapcsolja a posztmodern kor ökológiai és feminista érzékenységeivel, a következő logika szerint:

³³ James H. Charlesworth összefoglalása: Jézus és a holt-tengeri tekercsek. Szeged: Agapé Kiadó, 1999. 9–13.

³⁴ Michael Wise, Martin Abegg, Jr., Edward Cook (eds.): *The Dead Sea Scrolls: A New Translation with Commentary*. San Francisco: Harper Collins, 1966, 1999. 34.

³⁵ L. a Boccaccini tanulmánykötet második részének írásait: *Enoch and Jubilees*. In: *Enoch and Qumran Origins*. 2005. 75–171.

³⁶ Margaret Barker: *The Lost Prophet: The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*. London: SPCK, 1988.

A keresztények az 1960-as évektől szembesültek azzal a kényszerrel, hogy valami relevánsat és a hitben hitelesen gyökerezőt kell mondani az egyre nyilvánvalóbbá váló ökológiai válságra. De nem volt alap, amire ez az üzenet épülhetett volna, mert nézeteink a teremtésről a Genézisen alapultak – akár szó szerint, akár képes beszédként értelmeztük azt. Az ember megkapta a földet, hogy művelje és leigázza; az ő felelőssége lett, hogy legjobb belátása szerint mit tesz vele. A krízis, amely az ember természetet uraló helyzetéből (és abból a parancsból, hogy sokasodjék) fakadt, sokkolta a huszadik századot. Az anyatermészetnek elege lett az emberből, és az Újtestamentum szinte semmivel sem szolgál, amit e krízisre vonatkoztathatnánk. [...] 1 Hénoch viszont jelentős hozzájárulást ad: egy alternatív magyarázatot kínál a bűn és a gonosz eredetére, s ezáltal egy alternatív programot az emberiség teremtésben betöltött szerepét illetően.³⁷

Barker további érvelése szerint a Hénoch-hagyomány összekapcsolása az Újtestamentum tanításaival a modern kereszténység több olyan jelenségét is elfogadhatóvá, sőt üdvözlendővé teszi, amelyek az ortodox felfogás szemében eretnek elhajlások. Ilyen az ezoterizmus és az okkult eszmék modern térhódítása, nem kis részben a Harmadik Világ keresztényeinek a premodern világképhez való vonzódása miatt (voodoo mágia):

Az ördögűzés és a megszállottság kérdését a modern egyház teljesen háttérbe szorította, annak ellenére, hogy Jézus örököül hagyta a tanítványoknak az exorcizálás gyakorlását. Talán [a hénocchi] ősi és integrált világkép rekonstruálása abban is segíteni fog, hogy Jézus tanításainak bizonyos eredeti jelentőségét is újra felfedezzük, s ezáltal jobban megértsük azt, amit a Harmadik Világ keresztényeitől tanulhatunk; azoktól, akik Jézus missziójához még közvetlen módon csatlakoznak.³⁸

Végül, de nem utolsósorban, Barker könyvének végigvonul egy erős feminista teológiai érvelés, miszerint a Genézis teremtéskonceptiója alapozta meg a férfi–nő dualizmust, kidolgozva a lélek–test, intellektus–érzelem, szellemi alkotás–fizikai szülés, uralkodás–alávetettség és hasonló bináris oppozíciókat. A hénocchi *Vigyázók* könyve azonban a férfi uralomvágyát az angyalokra transzponálja, akiket vétkeik miatt az Úr megbüntet és az Özönvízzel eltávolít a föld színéről. A gonosz ezen eredetmítosza a két emberi nemet, férfit és nőt egyenlő helyzetbe hozza, s ezáltal Ádám és Éva szerepe is újraértékelődik a feminista nézetek tükrében.³⁹

Barkernek a hagyományos keresztény teológiát és a New Age-ideológiát szintetizáló nézetei csak megerősítenek abbéli meggyőződésünkben, hogy a Hénoch-jelenség nemcsak történelmileg érdekes, de mai korunk vágyainak és aggodalmainak is fontos tükrö.

SZŐNYI GYÖRGY ENDRE

Szegedi Tudományegyetem, Angol Tanszék
Közép-Európai Egyetem, Történelem Tanszék
E-mail: geszonyi@freemail.hu

³⁷ I. m. 33.

³⁸ I. m. 37.

³⁹ I. m. 38–39.

TAKÁCS LÁSZLÓ

AD ITALOS DEDUXISSE MODOS (HORATIUS, CARM. 3, 30, 13–14)*

Lassan fél évszázada annak, hogy az *Antik Tanulmányok* lapjain vita bontakozott ki Borzsák István és Maróti Egon között a Horatius ódáinak 3. könyvét záró költemény 14. sorában szereplő *deduxisse* kifejezés helyes interpretációja körül.¹ Borzsák értelmezésével szemben Maróti nem a *triumphus*ra utaló szóként magyarázta az említett kifejezést, hanem amellett (a már korábban felmerült) nézet mellett kardoskodott, hogy az a költeményben az *in coloniam deducere* elterjedt kifejezésre utal.² Nyilvánvalóan az az álláspont jelenti a nyugvópontot, amelyet a kérdéses hellyel kapcsolatban Borzsák István fogalmazott meg évekkal később megjelent ódakommentárjában:

Aeolium carmen ad Italos deduxisse modos a hely értelmezése a deducere többféle jelentésén múlik. Legtöbbször a fonásból vett képnek magyarázzák (...) Ed. Norden nyomán mások (...) a coloniam deducere kifejezés alkalmazására gondoltak; az Ant. Tan.-ban (vö. 1, 2 jegyzet – megj. tölem) felsorakoztatott helyek tanúsága szerint legalább annyi joggal gondolhatunk a költő triumphatori öntudatának megnyilvánulására: a Görögországban meghódított hadizsákmányt ő vonultatta fel diadalmenetben Róma népe előtt, az aiol líra dallamait ő honosította meg itáliai földön.³

Az itt felsorolt három lehetséges magyarázatot fogadják el tudomásom szerint Horatius újabb magyarázó is.⁴ E. Doblhofer ki is jelenti: „Der vorläufige Forschungsstand: Die Diskussion von deduxisse sollte nach Pöschl [...] als abgeschlossen gelten.”⁵ Anélkül, hogy cáfolni igyekeznék az eddigi értelmezéseket, más szempontból szeretném megvilágítani a *deducere* esetleg felvethető versbeli értelmét.

Már Maróti is a következőképpen fogalmazta meg elvárásait a szó magyarázatával szemben:

A deducere igének olyan jelentését kell megkeresnünk tehát, amely a latin nyelv szóhasználatával összeegyeztethető értelmet ad a vizsgált szövegrésznek, nem

* Jelen tanulmány eredeti formájában az 1997-ben Szegeden tartott Magyar Ókortudományi Konferencián hangzott el előadásként. Az, hogy tanulmányformában e kötetben jelenik meg, nem szorul különösebb magyarázatra; emlékezés, tisztelgés és köszönet egyszerre.

¹ A vitát Borzsák Istvánnak az a cikke váltotta ki, melyben azokat az egyiptomi papiruszleleteket ismertetete, amelyek új megvilágításba helyezték az ódában szereplő piramismotívumot. Ezen leletek kapcsán vetette fel a *deducere* igének a *triumphus* terminus technicusaként való értelmezési lehetőségét: *Exegi monumentum aere perennius...* AntTan 1964 (11) 49–56 (=AntHung 1964 [12] 138–147; újabban: *Borzsák István*: Drama 1. Válogatott tanulmányok. Budapest 1994 121–128.)

² A vitacikk: *Maróti Egon: Princeps Aeolium carmen ad Italos deduxisse modos*. AntTan 1965 (12) 27–37. Majd két évvel később a polemizáló felek vitát lezáró cikkei, melyekben mindketten fenntartották korábbi álláspontjukat: *Borzsák István*: Néhány megjegyzés a horatiusi *deduxisse* értelmezéséhez. AntTan 1967 (14) 117–119; *Maróti Egon*: „Verbum in coloniam deductum”. AntTan 1967 (14) 119–121.

³ Horatius, *Ódák és epódoszok*. A szöveget gondozta, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta *Borzsák István*. Budapest 1975. 413–414.

⁴ Vö. *Ernst Doblhofer*: Horaz in der Forschung nach 1957. Darmstadt 1992. 111–115. Az azóta megjelent szakirodalomban nem találtam a kérdéshez kapcsolódó újabb megjegyzést.

⁵ *Doblhofer*: i. m. 115. A hivatkozott tanulmányban Victor Pöschl a *deduxisse* legkorábbi, a szóképet a fonással kapcsolatba hozó értelmezését elevenítette fel. *Viktor Pöschl*: Die Horazode *Exegi monumentum* (C III, 30). GIF 1967 (20) 261–272.

*mond ellent sem a korabeli történeti szituáció valószínűségének, sem irodalmi tényeknek, amellet jobban (sc. a triumphus-értelmezéssel ellentétben – a szerző megj.) beleilleszkedik a szövegösszefüggésbe is.*⁶

A kérdéses költemény azon mondata, melyben a *deducere* kifejezés szerepel, a következőképpen hangzik:

...dicar, qua violens obstrepit Aufidus

*et qua pauper aquae Daunus agrestium
regnavit populorum, ex humili potens*

*princeps Aeolium carmen ad Italos
deduxisse modos.
10–14*⁷

A kommentárok a két párhuzamosan szerkesztett helyhatározói mellékmondathoz csupán annyi megjegyzést fűznek, hogy azok a költő szülőhelyére, Apuliára utalnak.⁸ Feltűnő azonban, hogy míg az Aufidus folyócska természeténél fogva kapcsolódik a vízhez mint lényegét meghatározó természeti elemhez, addig Horatius a vízhez kapcsolja Daunust is, amennyiben vízben szegénynek (*pauper aquae*) nevezi. S a víz nemcsak e két sorban jelenik meg a versben, hanem már korábban is említi a költő a pusztító esőt (*imber edax*) és az esős-viharos Aquilót.

A vitában sokszor citált Thesaurus-szócikk is megemlékezik a *deducere* igének a vízzel kapcsolatos jelentéséről.⁹ Eszerint a szó a vízelvezetésnek is sajátos szakkifejezése volt: *aquam aliorum ducere, derivare*. A felsorolt helyek tanúsága szerint ilyen jelentésű előfordulásaiban a *deducere*-nek lehetséges bővítménye a puszta vagy *ad*, illetve *in* praepositíós irányjelző accusativus: pl. *amnem dulcis ad Aetnaeos deducat semita portus* (Statius, *Silvae* 1, 3, 69) etc. Horatius költeményében is *ad* praepositíós bővítmény szerepel a tárgyalt ige mellett: *ad Italos modos*.¹⁰ A grammatika tehát nem mond ellent a *deducere* ilyenféle értelmezésének.

Mindenképpen meg kell jegyeznünk azonban azt is, hogy az általam javasolt jelentésben máshol nem fordul elő Horatiusnál ez a kifejezés,¹¹ a költemény áradását azonban kifejező képpel hasonlítja Horatius a hegyről völgybe szakadó, esők duzzasztotta folyóhoz:

*monte decurrens velut amnis, imbres
quem super notas aluere ripas
fervit inmensusque ruit profundo
Pindarus ore.
Carm. 4, 2, 5–8*

Vagy szintén Pindarossal kapcsolatban:

*Pindarici fontis qui non expalluit haustus?
Epist. 1, 3, 10*¹²

⁶ Maróti 1965: i. m. 30.

⁷ A Horatius-szövegeket a következő kiadás alapján idézem: Q. Horati Flacci *Opera*. Edidit Stephanus Borzsák. Leipzig 1984. (Egyes kiadások az *ex humili potens* kifejezést Daunushoz kapcsolják.) Az interpunkciót Bentley változtatta meg.

⁸ E két alárendelt mellékmondat értelmezése is vitatott: Pseudo-Acro kommentárja nyomán a mondatokat a *deduxisse*-hez kapcsolták mint az *ad Italos modos*-hoz kapcsolódó értelmezőt, ezt a magyarázatot azonban vitatta Eduard Fraenkel, s a mellékmondatokat a *dicar*-ral kapcsolta össze a költőre büszkén tekintő szülőföld toposzával magyarázva a kérdéses sorokat. Vö. E. Dolbhofer: i. m. 112.

⁹ ThLL s. v. *deduco* II. A. 2. d.

¹⁰ A *triumphus*-értelmezéssel szemben, amely esetében lehet a *deducere* bővítménye *ad* accusativusszal, a *coloniám deducere* esetében a praepositio mindig *in* + accusativus.

¹¹ Vö. Dominicus Bo: *Lexicon Horatianum* I-II. Hildesheim 1965–66.

és kicsit más értelemben, de hasonlóképp metaforikusan fogalmaz, amikor azt írja:

*at mihi cura
non mediocris inest, fontis ut adire remotos
atque haurire queam vitae praecepta beatae.*
Serm. 2, 4, 93–95

A Múzsák forrásának mint egyben a költészet forrásának emlegetése, nemcsak görög mintákra vezethető vissza, hanem az archaikus, de a kortárs, aranykori sőt későbbi római költészetben is visszavisszatérő motívum. Vergilius első eclogájában így szól Tityrushoz Meliboeus:

*fortunate senex, hic inter flumina nota
et fontis sacros frigus captabis opacum.*
(1, 51–52)

A horatiusi metaforához és elképzeléshez hasonló az a megfogalmazás, amelyet a *Georgica* műfajával kapcsolatban használ:

*salve, magna parens frugum, Saturnia tellus,
magna virum: tibi res antiquae laudis et artem
ingredior sanctos ausus recludere fontis,
Ascraeumque cano Romana per oppida carmen.*
2, 173–176

De Ovidiusnál is felbukkan e képekre utaló megfogalmazás, ráadásul épp a költői mű halhatatlanságán való elmélkedés közben:

*adice Maeniden, a quo ceu fonte perenni
vatum Pieriis ora rigantur aquis.*
Amores 3, 9, 25–26

Ezek szerint nem tűnik talán abszurdumnak, ha úgy vélem, hogy a *carmen deducere* kifejezés mögött a *carminis aquam deducere* formulával megfogalmazható metafora sejlik föl.

Érdemes külön figyelmet szentelni az *ad Italos modos* kifejezés értelmezésének is. Horatius költészetében sokféle összefüggésben szerepel a *modus* szó,¹² amelynek hasonló szövegkörnyezetből vett példa alapján (...*fidibusne Latinis* | *Thebanos aptare modos studet auspice Musa*; *epist.* 1, 3, 12–13) könnyen érthetőnek tűnik a jelentése; ám az *epistulában* Horatius thébai versmértékeket említ, márpedig az ódák első három könyvében nem görög témát dolgozott fel itáliai versformában, hanem éppen ellenkezőleg, amennyiben a költői levél szóhasználatából indulunk ki: „*princeps Italum carmen ad Aeolios* | *deduxisse modos.*”

A *modus* azonban – szerencsénkre? szerencsétlenségünkre? – igen sok jelentésű szó, számtalan egymástól távol eső szövegkörnyezetben fordul elő különféle jelentésekben. A Thesaurus-szócikkben az első cikkelyben szerepelnek azok a helyek, amelyekben *de agris*, *terris* kifejezésekben szerepel. Az ott felsorakoztatott példák közt szerepel Horatius egy helye is, a szatírák második könyve hatodik darabjának jól ismert kezdő sora: *Hoc erat in votis: modus agri non ita magnus.*¹⁴ Ezek alapján

¹² Pindaros esetében e metafora használata természetesen azzal is magyarázható, hogy maga is így jellemezte többször is költészetét: vö. S. J. Harrison: Horace, Pindar, Iullus Antonius and Augustus. Odes 4. 2. In: Homage to Horace. Edited by S. J. Harrison. Oxford 1995. 108–127. Kül. 110.

¹³ Vö. Bo: i. m. s. v. *modus*. Bo szerint ‘*mensura sonorum et vocum*’ értelemben tizenháromszor szerepel (minden esetben *pluralisban*) a *modus* szó, s ezek közé az előfordulások közé sorolja a tárgyalt ódabeli előfordulását is.

¹⁴ Hasonló értelemben szerepel Lucretiusnál is: 2, 1172.

nyugodtan állíthatjuk, hogy az *ad Italos modos* megfogalmazás akár az *ad Italos agros* képet elliptikusan helyettesítő összetételként is értelmezhető.¹⁵

Hogyan kapcsolható a továbbiakban ez a kép a korabeli történelem valóságához?

Az Kr.u. első század végén élt Iulius Frontinus alapos munkában számolt be a római vízvezetésekről. *De aquis urbis Romae*¹⁶ című két könyvből álló művében ír azokról az *aquaeductus*-okról is, amelyek Augustus idején épültek, vagy amelyeket az ő uralkodásának ideje alatt újítottak fel. Ahogy Frontinus tudósít bennünket: a vízvezetékek építésében Agrippa vállalt oroszlánrészt. A 30-as évek végén készült el az *Aqua Iulia* (vö. Front. *De aquis* 1, 9), közben azonban Agrippa felügyelete alatt a régebbi vezetékeket is felújították: ...*Agrippa ductus Appiae, Anionis, Marciae paene dilapsos restituit et singulari cura compluribus salientibus instruxit urbem* (i. m. 1, 9). De a munkálatok nem maradtak abba, mert *idem* (sc. Agrippa) *cum iam tertio consul fuisset, C. Sentio Q. Lucretio consulibus, post annum tertium decimum quam Iuliam deduxerat* (kiemelés tőlem), *Virginem quoque in agro Lucullano collectam Romam perduxit* (i. m. 1, 10). E vízvezeték Kr.e. 19-ben készült el. Agrippának a vízvezetékek körüli serénykedésére magyarázatot adhat, hogy felújításuk, megépítésük Augustus számára is különösen fontos volt, meg is emlékezett róluk: *rivos aquarum compluribus locis vetustate labentes refeci* (*Mon. Anc.* IV, 10).

A 20-as években tehát olyan vízvezeték-építkezések és -javítások folytak, melyeknek nagyságáról megbízható képet alkothatunk akkor is, ha csupán maradványaikat vesszük szemügyre, s nem járunk talán az igazságtól sem túlságosan messze, ha ezeket az építkezéseket az Augustus-kori Róma legnagyobb vállalkozásainak nevezzük. Napjainkban maradványaikban is az egyiptomi piramisokhoz méltó *monumentumai* ezek a római építészetnek. Építésük pedig valóban *princepsi* feladat volt.¹⁷

De honnan ered annak a költészetnek a vize, melyet Horatius Daunus szomszédhozó népének földjére vezetett?

Az óda zárószakaszában a költészet műzsáját, Melpomenét szólítja fel Horatius, hogy érdemeiért a Múzsza-vezető Apollón koszorúját helyezze fejére:

sume superbiam

*quaesitam meritis et mihi Delphica
lauro cinge volens, Melpomene, comam.*
14–16

Köztudott, hogy a Múzsák hegyén fakad a költészet szent forrása, s e forrás barátjának nevezte Horatius is magát:

*vestris amicum fontibus et choris
non me Philippis versa acies retro,
devota non extinxit arbor,
nec Sicula Palinurus unda.*
Carm. 3, 4, 25–28

¹⁵ A *modus* ilyenfajta értelmezése csupán újabb érv álláspontom igazolása mellett, amennyiben azonban nem lehetne e szónak ilyen értelmet tulajdonítani, a kép értelme még továbbra is érvényben maradhatna.

¹⁶ A Frontinus-szöveget Charles E. Bennett kiadása alapján idézem: Frontinus, *Stratagemats, Aqueducts*. Loeb Class. Libr. 1925¹. A római vízvezetésekről lásd még: Samuel Ball Platner: *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Completed and revised by Thomas Ashby. London 1929. 20–29. Az *Aqua Iulia*-ról a 23–24. és az *Aqua Virgo*-ról a 28–29. oldalakon.

¹⁷ Frontinus írja le azt is, hogy milyen külön engedély kellett ahhoz, ha valaki vízvezetékét szeretett volna építeni: *Circa ius ducendae aquae in privatis observanda sunt, ne quis sine litteris Caesaris, id est ne quis aquam publicam non impetratam, et ne quis amplius quam impetravit ducat* (2, 103). Illetve: *Qui aquam in usus privatos deducere* (kiemelés tőlem) *volet, impetrare eam debebit et a principe epistulam ad curatorem adferre* (2, 105).

S míg minden forrásnak megvolt a maga istensége,¹⁸ a Hippokréne különösen tisztelt kútfő volt.¹⁹ A költészetnek ez a forrása adta azt a vizet, melyet Horatius Italiába hozott, s ebből a szempontból érthetőbb is az, hogy önmagát *princeps*nek nevezi ebben a munkában, mert Catullushoz képest, akinek két, sapphói strófákban írt költeményére utalva szokták a kommentárok fenntartásokkal kezelni a versben található *princeps* kifejezést, Horatius mérhetetlenül nagyobb feladatot végzett el, melyre az ódák első három könyve a bizonyíték: Catullus az aiol költészet forrásából csak „egy maroknyi” vizet merített, vizét Horatius vezette Itália földjére.

S ehhez még egy bizonyíték. Az ódák első három könyvnyi gyűjteményének első és utolsó darabját nem véletlenül kötik össze Horatius kutatói. Összekapcsolja e két ódát a kiemelt hely, a versforma etc. De összeköti a *deducere* ige általán javasolt értelme is.²⁰

Horatius a nyitóódában, míg a különféle foglalkozásokat üzőket sorolja fel, talán önmagát is bemutatja:

*est, qui nec veteris pocula Massici
nec partem solido demere de die*

*spernit, nunc viridi membra sub arbuto
stratus, nunc ad aquae lene caput sacrae;
Carm. 1, 1, 19–22*

A forrás, amely mellett a költő pihen, az a kútfő, amelyből már annyian merítettek előtte is a római költészetben. E forrás vizéből fakad az a háromkönyvnyi gyűjtemény, amellyel a költészetre szomjazó Rómát kívánta Horatius megörvendeztetni.

Dolgozatomban szerettem volna egy sokat vitatott kifejezést új szempontból megvilágítani és értelmezni. Azt hiszem, a *deduxisse* ilyen jelentésű magyarázata megfelel mindazoknak a kritériumoknak, amelyeket már idézett soraiban Maróti Egon támasztott az értelmezésekkel szemben. A Múzsák forrása vizének elvezetéséből vett kép kellőképpen költői, jól illeszkedik Horatius metaforáinak motívumrendszerébe, nem mond ellent történelmi tényeknek, ugyanakkor még szorosabb egységbe kapcsolja az ódák első három könyvét, kifejezi azt a költeményeiben sokszor megfogalmazott csodálatot és hódolatot, amellyel Horatius görög példaképei iránt viseltetett:

*vos exemplaria Graeca
nocturna versate manu, versate diurna.
Ars Poet. 268–269*

TAKÁCS LÁSZLÓ

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar

Klasszika-Filológia és Mediévisztika Intézet

E-mail: takacs.laszlo@btk.ppke.hu

¹⁸ A rengeteg lehetséges példa közül hadd álljon itt egy – Frontinus már citált művének elejéről való – idézet: *Fontium memoria cum sanctitate adhuc exstat et colitur; salubritatem aegris corporibus afferre creduntur, sicut Camenarum et Apollinis et Iuturnae* (1, 1).

¹⁹ A forrásokat különös tisztelettel szerette Horatius is, elég csupán Bandusia forrásához írt versére utalni: *Carm. 3, 13*, de megadta Róma is a tiszteletet azoknak a helyeknek, ahonnan víz fakadt: *Virgo appellata est, quod quaerentibus aquam militibus <puella> virguncula venas quasdam monstravit, quas secuti qui foderant, ingentem aquae modum invenerunt. Aedicula fonti apposita hanc originem pictura ostendit* (Front. i. m. 1, 10).

²⁰ A tárgyalt költeményt párhuzamba szokták állítani a sok kifejezésbeli és képi hasonlóság alapján az 1. könyv utolsó előtti ódájával is. E rokon vonások hangsúlyozói a *deducere* kifejezésnek a triumphusszal kapcsolatos magyarázata felé hajlanak. Legújabbban: *David H. Porter: Horace's Poetic Journey. A reading of Odes 1–3*. New Jersey 1987. 209–211.

TEGYEY IMRE
AZ INDIREKT KONVERZÁCIÓ EGY KÜLÖNÖS ESETE
(HOM. OD. 4, 235–295)

Okfejtésünk kiindulópontja az a jól ismert tény, hogy a homérosi költeményekben az *oratio recta*, a közvetlen beszéd igen fontos szerepet játszik. Az *Ilias* 45%-a, az *Odysseia* pedig mintegy kétharmada az eposz szereplőinek beszédéből áll.

A homérosi beszédek azonban – az esetek többségében – nem egymástól elszigetelten állnak, nem szóilokviák, hanem több oráció párbeszéddé kapcsolódik össze, konverzációt alkot. Így adódik, hogy a beszédek mintegy háromnegyed része kérdés és felelet vagy megszólítás és válasz, és ezekhez hasonlóknak.

A beszédek elemzése, a konverzációelmélet az elmúlt évtizedekben fejlődött a nyelvészet fontos ágává, különböző iskolák, eltérő megközelítések alakultak ki. Ennek az elméletnek hatása volt a mi szűkebb diszciplínánkra is, pl. Deborah Beck egy terjedelmes könyvet írt a homérosi költemények párbeszédeiről: 2006-ban publikálta *Homeric conversation* című alkotását. Felfogása szerint az *Ilias* és az *Odysseia* konverzációit le lehet írni a tipikus jelenetek bemutatásának immár hagyományos eszközeivel, többé-kevésbé pontosan meghatározva az egyes jellemző beszédhelyzetek nyelvi környezetét. A szerző arra vállalkozik, hogy a kétszereplős párbeszéd (a „one-to-one conversation”) mellett a népgyűlések, csatajelenetek és más többszereplős beszédhelyzetek tipológiáját feltárja.¹

D. Beck utal rá, hogy e tekintetben feltűnően különbözik az *Ilias* az *Odysseia*tól. Az emberek a fiatalabb eposzban többet beszélnek, mint az idősebben, és hosszabb ideig is szónokolnak. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az *Odysseia*ban az átlagos párbeszédek hosszabbak, mint az *Ilias*ban, hanem azt is, hogy az ithakai király hazatérésének történetében sokkal gyakrabban kerül sor konverzációra. Ennek az lehet a háttere, hogy ennek az eposznak a szereplői sokkal gyakrabban törekednek arra, hogy elrejtsek dolgaikat egymás elől, és maga Odysseus is kiválóan ért ahhoz, hogy bárkinek, akivel utazásai során találkozik, egyaránt hazudjon.

J. Griffin úgy vélte, hogy az *Iliasszal* szemben az *Odysseia* világát nem a heroikus halál kikerülhetetlensége, hanem a fel nem tárt emberi indítékok titokzatossága, a kiismerhetetlen és hazug emberek és becsapások teszik veszélyessé. A költő figyelme ebben az eposzban az egyes szereplők felé irányul, és nem véletlen, hogy közülük a legjelentősebbek, maga a főhős is vágyik társadalmi, családi kötelékekre, mindenekelőtt arra, hogy összeköttetésbe kerülhessen feleségével, és felismertesse

Az *Odysseia* drámai feszültsége abból táplálkozik, hogy szereplői általában is törekednek arra, hogy – miközben rejtőzködnék, álmakot öltenek és identitásukat illetően környezetüket félre akarják vezetni – minél szélesebb körű emberi kapcsolatokat teremtsenek: maga a főhős is vágyik társadalmi, családi kötelékekre, mindenekelőtt arra, hogy összeköttetésbe kerülhessen feleségével, és felismertesse

¹ A következőkre vö. J. Griffin: *Homeric Words and Speakers*. *Journal of Hellenic Studies* 106 (1986) 36–57; *uő.*: *The Speeches*. In: Robert Fowler (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge 2004, 156–170; D. Beck: *Homeric Conversation*. Washington, DC, 2005. 6 skk.; R. P. Martin: *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*. (Myth and Poetics). Ithaca–London 1989. 98 kk.

² J. Griffin: *Homer on Life and Death*. Oxford 1983. 80.

magát. Ennek az ellentétes törekvésnek a legfőbb eszköze a párbeszéd, amivel a költő dramatizálni tudja ezt a feszültséget.³

Az *Odysseia* beszélgetéseit olvasva az embernek hamarosan az lesz az érzése, hogy a tulajdonképpeni kommunikáció a szavak felszíne alatt folyik, és eszébe jut a régi mondás, miszerint Isten azért adta a nyelvet az embernek, hogy képes legyen elrejtetni gondolatait.

Ennek szemléltetésére idézzük fel a jól ismert történetet, mi is megy végbe a phaiakok földjén, a 6. könyv elején (1 skk). Az események azzal veszik kezdetüket, hogy Athéné istennő – Dymas leányának alakját felvéve – beoson a palotába és felszólítja a királylányt, Nausikaát, hogy mossa ki a kelengyéjét, mert közeleg lakodalmá napja, nem marad sokáig hajadon. Amikor a „széptrónszékű” Hajnal felveri a lányt, az elcsodálkozik álmán, és rögtön elindul, hogy beszámoljon róla szüleinek. „Édes apus” – mondja a lány – „szekeret nem akarnál adni ma nekem?”... „Hozzád is, amikor ott a tanácsban döntesz a legfőbb emberekkel, az illik, hogy csupa tiszta ruhát hordj”, és fivéreimnek is – teszi hozzá „mosott köpenybe illik menni a táncba”.⁴ Homéros következik: „Így szólt, mert szűgyellt virulót nászt mondani édes apja előtt. De az értett mindent...”⁵ és odarendeli a szekeret.

Mit látunk itt? Először is az istennő idegen alakba bújva hamis álmodat küld a királylányra. Athéné ugyanis egy cseppet sem izgatja Nausikaát násza, ő csak azt szeretné, hogy társnőivel együtt menjen ki a tengerpartra mosni, közben találkozzon össze Odysseusszal, fogadja őt szívesen, és végül vezesse be a városba. Mint látni fogjuk, az álombeli nász gondolata továbbra is a lány fejében motoszkál, és amint találkozik a hőssel, benne tüstént válogényjelöltet lát. Athéné persze rút játékot játszik, hiszen tudja, hogy Odysseus nem veheti feleségül a lányt, a hősnek vissza kell térnie otthonába, Pénélopehez. Ezután a lány megfogadja az álom tanácsát, de atyjának nem mondja meg mosási tervének igazi okát. Végül az apa rögtön megért mindent, de úgy tesz, mintha elhinné Nausikaát érvelését.

A cselekmény megy tovább, a rejtjelzett konverzáció ugyancsak folytatódik. Odysseus felébred, töpreng, átkulcsolja-e a lány térdeit a könyörgők szokása szerint, vagy a helyzetre való tekintettel távolabbról kérlelje. A hős „ravasz” beszédet mond: Úrnóm, ki vagy? isten? földi halandó? Ha halandó vagy, háromszor boldog apád, anyád, testvéreid, bennük a lélek örvendezve repes miattad, ámde legáldottabb, aki férjed lesz. Az istenek adjanak meg neked minden jót, férjet, háztartást, de nekem adj valami rossz rongyot, s mutasd meg az utat a városba. A királylány kész minderre, csak egyre kéri a hőst: amikor a város alá érnek, maradjon el tőlük, mert mit szólnának az emberek, ha egy idegen férfival mutatkozna. – Mint látjuk, Nausikaát belejött a rejtett beszédbe, megvan benne is az odysseusi ösztön a manipulatív konverzációra, a kódolt üzenetekre. Persze ő még csak kezdő mindebben, hiszen nem vette észre, hogy atyja átlátott a szítán, amikor a nagymosáshoz segítséget nyújtott, és azt sem, hogy találkozása Odysseusszal korántsem a véletlen műve. Azt sem látta át, hogy az istennő becsapja a közeli házasság gondolatával.

Az *Odysseia*-ban vannak jellemek, akiknek „egyenes beszéde” (*oratio recta* értelemben) valóban egyenes, őszinte, azt mondják, amit gondolnak. Ide tartozik Zeus, az istenek királya és Nestór, a régi rend védelmezője: ők ketten az isteni, ill. az emberi hangjai a szociális és narratív rendnek – ők kívül állnak ezen a játékon. A szolgálak, a kérők, a történés első fejezeteiben Télemachos, Odysseus fia és Alkinoos vagy nem ismerik fel, hogy van egy ilyen játék, vagy még nem tanulták meg eléggé jól a szabályait.

³ Beck: i. m. 7; S. D. Richardson: *The Homeric Narrator*. Nashville, Tennessee 1990. 70 skk.; uő: *Conversation in the Odyssey*. *College Literature* 34 (2007) 132–149; továbbá: P. Walcot: *Odysseus and the Art of Lying*. *Ancient Society* 8 (1977) 1–19; I. J. F. de Jong: *Between Words and Deeds: Hidden Thoughts in the Odyssey*. In: I. J. F. de Jong – J. P. Sullivan (eds.): *Modern Critical Theory and Classical Literature*. Leiden 1994. 27–50; Ch. Segal: *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*. Cornell University Press 1994. 118 sk.

⁴ πάππα φίλ', οὐκ ἂν δὴ μοι ἐφοπλίσειας ἀπήνην ὑψηλὴν ἐὺκυκλον (57–58); καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ εἴοικε μετὰ πρώτοισιν ἔοντα βουλάς βουλευεῖν καθαρὰ χρὸς εἶματ' ἔχοντα (60–61); οἱ δ' αἰεὶ ἐθέλουσι νεόπλυτα εἶματ' ἔχοντες ἐς χορὸν ἔρχεσθαι (64–65).

⁵ αἰδέτο γὰρ θαλερὸν γάμον ἐονομῆναι πατρὶ φίλῳ· ὁ δὲ πάντα νόει (66–67).

Ám a párbeszédnek nagy többségére a fentebb megismert technikák a jellemzők, amiket indirekt konverzációnak nevezhetünk. S. Richardson szerint ide tartozik mindenfajta manipuláció, rejtett vagy kódolt jelentés, hazugság, tettetett tudatlanság, titkolózás, tények elleplezése, hitetlenség, kibúvók keresése, elrejtett érzelmek, gyanúsító célzások, titkos próbára tevések, mások háttérből való irányítása, cselvetések indirekt irányítása, hamis értelmezések vagy magyarázatok.⁶

Ha tovább követjük a fentebb elemzett jelenetet, és szemügyre vesszük Odysseus és a phaiakok konverzációit, azok – ha talán finomabb eszközökkel is – folytatják a Nausikaával folytatott párbeszédnek szellemét. Odysseus identitását sokáig rejtve tartja, miközben nem tudja megállni, hogy kiváló jelleméről, a trójai háborúban való részvételéről ne beszéljen; elképzelhetjük, mennyiszer kell eközben alakoskodnia vagy egyszerűen hazudnia, hogy ne derüljön ki, valójában kicsoda is ő.

Itt mindenekelőtt arra a jelenetsorra kell utalnunk, amelyben Odysseus hazájába visszaérkezve koldusgúnyával álcázza magát. Gyanút kelt, hogy Odysseus azzal kezdi hamis meséit: „*Az igazat mondom és nem rejtem el.*” (19, 269) T. Todorov azt fűzi ehhez hozzá: „*Az igazságra való hivatkozás a hazugság jele.*”⁷ – A beszéd során sohasem lehetünk biztosak abban, hogy mit kell névértéken vennünk, s mit kódolt beszédnek. Emellett itt a konverzáció a koldus és régi népe között gyakran pusztán arra szolgál, hogy kipuhatolja, ki maradt hű hozzá emberei közül, kire számíthat a kérőkkel való leszámolás során.

Pénélopé is mestere a rejtett beszédnek, kezdve a kérőknek előadott történettel a soha el nem készülő halotti leplettől, folytatva tesztkérdéseivel, amit a rejtve érkezett Odysseusnak tesz fel: Ha valóban láttad, mondd meg, milyen volt ruhája, kik voltak társai! Végül is nem lehetünk biztosak abban, tudja-e Pénélopé, vagy sem, hogy Odysseus koldus alakjában már itt van, és hogy Odysseus sejti-e, hogy Pénélopé tudja... , folytathatnánk a sort. Mindenesetre Homéros olyan ügyesen elrejtette az igaz jelentést, hogy a filológusok között ma is vita dúl, melyik szereplő mit ért meg a másik beszédéből.

Az indirekt konverzáció egy különös példáját szolgáltatja az *Odysszia* 4. éneke, amikor Télemachos Spártában egyszer csak a közvetítő szerepében találja magát egy házaspár különös párbeszédében.

Télemachos azért utazik Spártába, hogy – isteni tanácsra – tudakozódjék atyja sorsa felől.⁸ Itt Menelaos és felesége kényszerű rekonziliációban él, ám amikor Télemachos a házaspárt atyjáról faggatja, s azok elmesélik Odysseus tetteit, a kettejük közötti feszültség tüstént a felszínre tör. A két célzatos történet arról szól, miképpen vitézkedett atyja Trója végnapjaiban. Helené mindkettőben fontos szerepet játszik. Az első elbeszélésben Helené Odysseusszal való találkozásának különös történetét meséli el, célja az, hogy Télemachos számára kézzelfoghatóvá tegye atyja kivételes harci erényeit, bátorságát, okosságát és ravaszságát. Ezután következik Menelaos részéről egy beszámoló egy furcsa incidensről a városba bevontatott falóval kapcsolatban.⁹

Helené történetének központjában Odysseus kémvállalkozása áll. A koldusgúnyába öltözött hős behatol Trójába, ahol egyedül Helené ismeri fel: ő pedig bizalmába fogadja a nőt, beavatja a görögök terveibe, majd hazatér a táborba. A visszaútnban számos trójait megöl, és értékes információkat visz magával. Ebben az epizódban Helené a főszereplő: Odysseus élete az ő kezébe van letéve, de nem

⁶ Conversation in the Odyssey: i. m. 135.

⁷ Le récit primitif. In: Poétique de la prose. Paris 1971. (Idézi S. Richardson: i. m. 142.)

⁸ Vö. R. Schmiel: Telemachus in Sparta. TAPhA 103 (1972) 465–470.

⁹ A jelenetre általában vö. I. J. F. de Jong: A Narratological Commentary on the Odyssey, Cambridge 2001, 100–103; Odyssey, Books XVII–XX. In J. Russo – M. Fernández-Galiano – A. Heubeck: A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. 3. Oxford 1992. 206–210; továbbá: Ch. Segal: i. m. 132 k.; S. D. Olson: The Stories of Helen and Menelaos (Odyssey 4.240–89) and the Return of Odysseus. AJPh 110 (1989) 387–394; St. V. Tracy: The Story of the Odyssey. Princeton N. J. 1990. 22–25; S. D. Olson: Blood and Iron. Stories and Storytelling in Homer's Odyssey. Leiden–New York–Köln 1995. 10–13.

árulja el a hőst, mert „*nekem már | szívem örült, mert megfordult s vágyott hazatérni, | és már bántam a vakságot, mire Aphrodité vett | rá...*” (*Od.* 4, 259–262)¹⁰

Bár ebben a jelenetben nincs valódi párbeszéd, csak utalásokat hallunk arról, miként kezdte Helené Odysseust kérdezgetni, majd később Menelaos és Helené között sem alakul ki dialógus, a spártai hős csupán „elbeszél” felesége fölött, mégis rászolgál ez az epizód a figyelmünkre.¹¹

Először is Helené a költő szemében megőrzi félisteni státusát, mint Odysseus lehetséges társa, és ily módon tettei mintegy előremutatnak az eposz későbbi cselekvéssoraira.¹² Helené elmondja Télemachosnak, hogyan fürdette meg és kente meg olajjal¹³, majd azt is, hogy „erősszavú” esküt tesz, hogy nem szól jelenlétéről a trójaiaknak, amíg vissza nem ér a hajókhoz. Az, hogy Odysseus kikényszeríti Helenétől ezt az esküt, azt bizonyítja, tisztában van sebezhetőségével.¹⁴ A történet elbeszélésével Helené a saját tetteit a számára lehető legelőnyösebb fénybe igyekszik hozni. A történetnek ebben a változatában Odysseus tűnik az egyedüli aktív jellemnek, míg magát visszafogott, passzív alaknak tünteti fel.¹⁵ Valójában – mint láttuk – ő irányítja a történeteket, igaz, igyekszik a háttérben maradni, visszafogottan viselkedni.

Az elbeszélés a felszínen Odysseus ravaszságát, bátorságát és önfeláldozását mutatja be, ugyanakkor magáról a történet elmesélőjéről is sok mindent elárul, hiszen ekkor – mint fentebb hallottuk tőle – szíve minden vágya az volt, hogy otthon lehessen lányánál és férjénél. A többi trójai nő jajongott, amikor tudomást szerzett a hős tetteiről, ő azonban szívében örvendett, mert észlelte szíve változását, és haza akart menni. Mindenesetre Aphrodité okozta mindezt. Helené ezzel a történettel azt üzeni férjének: Én Trójában is veletek voltam!¹⁶

Menelaos nem állhatja meg, hogy Helenének ezt az önmagáról rajzolt kedvező képét ne cserélje ki valami sokkal kevésbé kellemes történetre, amit felesége legszívesebben a felejtés homályának adna át: tüstént egy másik eseményt idéz fel. A költő ezzel nyíltan utal a házaspár kapcsolatában meglevő feszültségekre, és ebben a kínos helyzetben talán Télemachos viselkedését is próbára teszi. A király elbeszéli, hogy amikor a görögök otthagyják a falovat Trója előtt, Trója utolsó éjszakáján, Helené ott terem, és ki akarja csalogatni belőle a görög hősöket azáltal, hogy feleségük hangját utánóztatva szólóztatja őket, szeszélyével csaknem pusztulásukat okozva. Csak Odysseus hidegvére óvja meg a görög daliákat, hogy kirohanjanak rejtekükből. Menelaos célja nyilvánvalóan az, hogy helyére tegye felesége elbeszélését, és bár ezt nem nyíltan teszi, a történet üzenete világos: Te szégyenteljes hazudozó, dehogyan voltál a mi oldalunkon, egyébként is helyesebb lenne, ha ellenállnál a kísértésnek, hogy szóba hozd a Trójában töltött időket.¹⁷ Menelaos történetében egyébként felcserélődnek a szerepek. Ez alkalommal Helené az aktív szereplő, ő kerül a középpontba, nem kevesebb, mint háromszor járja körül a falovat és most a görögöknek kell csendben maradniuk.¹⁸

¹⁰ αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ χαῖρ', ἐπεὶ ἦδη μοι κραδίη τέτραπτο νεέσθαι ἄψ' οἰκόνδ', ἄτην δὲ μετέστανον, ἦν Ἀφροδίτη δόχ' (60–62).

¹¹ Helené személyére és beszédére vö. J. T. Kakridis: Helena und Odysseus. In: Homer revisited. Lund 1971. 40 skk.; N. Worman: The Cast of Character: Style in Greek Literature. Austin 2002. 58–62; N. Austin: Helen of Troy and her Shameless Phantom. Ithaca–London 1994 [Helené: 78–81, Menelaos 81–85].

¹² Nevezetesen a Kalypsó- és a Kírké-epizódra, vö. *Od.* 5, 148 skk., ill. 10, 325 skk.

¹³ Ezt teszi Kalypsó és Kírké is!

¹⁴ Ahogy ez történik majd a Kalypsó- és a Kírké-epizódban is. Az is ezekre a történetekre emlékeztet, hogy a hős verbális erővel akarja kihúzni magát a veszélyekből.

¹⁵ Helené megjelenése a jelenet elején is háziasságát van hivatva kiemelni: „*illatozó hálóterméből*” mint maga Artemis érkezik, vö. 4, 121–2.

¹⁶ Vö. S. D. Olson: The Stories of Helen and Menelaos... i. m. 390.

¹⁷ Menelaos személye és beszéde: N. Austin: The Stories of Helen and Menelaos: i. m. 81; Chr. Barck: Menelaos bei Homer. Wiener Studien NF 5 (1971) 22–27; Ø. Andersen: Odysseus and the Wooden Horse. Symbolae Osloenses 52 (1977) 5–18.

¹⁸ Odysseusnak mindenesetre aktív lépéseket kell tennie, hogy biztosítsa a csendet: izmos tenyerét kénytelen Antiklos szájához szorítani, nehogy megszólaljon, vö. 4, 286–8.

A veszekedés a háziúr és a háziasszony között bármely pillanatban kirobbanhat. Homéros – finom tapintattal – azon van, hogy a vendéglátók fogják vissza magukat. A hosszú ideje hallgatag Télemachosszal, aki semmi jelét sem adja annak, hogy megértette volna a házaspár egymásnak szóló üzengetését, az elhangzottak rejtett értelmét, és nem vállalhatja a döntőbíró szerepét, megelőz minden további kellemetlenséget: az ifjú arra kéri Menelaost, végre hadd fekhessen le ágyába.

Helené és Menelaos történetét a párhuzamos szerkesztés szorosan egybe kapcsolja: Odysseus éppen úgy hatol be rejtelkedve Trójába, ahogy a görögök is a falóban rejtőznek el, hogy lopva bejussanak a városba; Helené felismerte és kikérdezte a hőst, ugyanez a Helené majd egyenként hívogatja őket; Odysseus feltárta a görögök tervét, a faló építését, majd sok trójait megölve hazatért, de a görögök Odysseus közbeavatkozására nem fedik fel magukat.¹⁹

Szólnunk kell a két történet ellentmondásairól is. Ha Odysseus azért jött Trójába, hogy adatokat gyűjtsön, miért ő az, aki kifecsegi Helenének a legtitkosabb tervet?²⁰ A falóban rejtőzködő hősök éppolyan hihetetlenül viselkednek, mint maga Helené: hiszen hogyan hihették el, hogy a feleségük Trójában van?²¹ És honnan ismerte Helené az összes hős feleségének a hangját? A hagyományos magyarázat erre az, hogy a költő – szokása szerint – a későbbi eseményeket kívánja előrevetíteni.²²

Odysseus hősi tetteinek felelevenítése a két történetben reményt ébreszt az ifjúban, hogy atyja hazatér és képes lesz leszámolni ellenfeleivel. Olyan motívumok, amelyekre itt csak utalásokat találunk, a későbbiekben a cselekmény fontos hajtóerői lesznek. Az első történet például előkészíti azt a későbbi eseménysort, amikor – ugyanezekkel a szándékokkal – Odysseus saját palotájába lopakodik be. Pénélopé az Odysseia utolsó részében majd ugyanígy kívánja azonosítani az ismeretlen vendéget, mint ahogy Helené hívogatja a görög harcosokat: ő is „szólongatja” a férjét, a férfi pedig rejtelkedik. Van példa az ellentétre is: a spártai királyi ház pompája és az ithakai szerencsétlen viszonyok éles kontrasztot alkotnak. Spártában a háború zavarai, a hazatérés gondjai távol vannak: Menelaos élvezi hatalmas gazdagságát visszanyert feleségével.²³

TEGYEY IMRE
Debreceni Egyetem
Klasszika-filológiai Tanszék
E-mail: tegye@tigris.unideb.hu

¹⁹ Vö I. J. F. de Jong: i. m. (7. j.) *ad loc.*

²⁰ N. Austin: The Stories of Helen and Menelaus: i. m. 82.

²¹ Legfeljebb Menelaos rendülhetett meg az ismerős hangok hallatán!

²² Chr. Barck: Menelaos bei Homer: i. m. 23 skk. és Ø. Andersen: Odysseus and the Wooden Horse: i. m. 10–1.

²³ Ø. Andersen: Odysseus and the Wooden Horse: i. m. 8–11; S. D. Olson: The Stories of Helen: i. m. 79–80.

TÓTH ANNA JUDIT

HELLAS BEMUTATÁSA MALALAS KRÓNIKÁJÁBAN

A bizánci krónikák a világ teljes történelmének bemutatását tűzték ki célul, kezdve a tereméstől egészen saját koruk császáraiaiig. Ez a cél természetesen aligha kivitelezhető, legalábbis komoly tudományos szinten nem, a végeredmény elkerülhetetlenül tankönyv, kronológia vagy történelemfilozófia lesz, nem pedig történetírás a szó klasszikus értelmében. A bizánci világkrónikákban az alapvetően ideológiai megközelítés egyik leggyakrabban hangsúlyozott eredménye a nem monarchikus államformájú államok mellőzése lesz: a római köztársaság és a görög városállamok története nem része a bizánci krónikások által megörökített történelemnek, számukra a világtörténelem azonos az egyetemes császárság történetével. A következőkben egy konkrét mű, Ioánnés Malalas VI. századi krónikájának példáján vizsgálom a görög történelem mellőzésének kérdését és ennek lehetséges okait.

Malalas esetében a római *res publica* a szokásosnál valamivel nagyobb szerepet játszik. Igaz a krónikás elsősorban a római köztársaság történetének szinte véletlenszerűen kiválasztott epizódjaira koncentrál, s csak Caesar szerepének tárgyalása nevezhető szisztematikusnak, mégis ez nagyságrendekkel több, mint amit a bizánci krónikás a klasszikus Hellasról tud.¹ Elbeszéli, hogy Anaximandrosz (6.13. p.158.) és Pythagorasz (6.16. p.161.) hellén filozófusok voltak, láthatólag még Róma alapítása előtt, később pedig Platón, Aiskhínész és Aristotelész voltak azok, akik bevezették a lélekvándorlás tévtanítását az emberek közé (7.16. p.188.). A lélekvándorlás alatt azt az elképzelést érti, hogy emberek állatalakot vehetnek föl. Bár hosszan beszél Kroisos és Kyros háborújáról, Kroisos Delphoiba küldött ajándékairól, de a görög-perzsa háborúkról nem ír. Szinte az egyetlen valós történeti adat a görögység Nagy Sándor előtti korából, hogy Thukydidesz megírta a peloponnésosiai és athéniak háborújának történetét (6.27. p.169.), de erről is csak irodalomtörténeti jelentősége miatt esik szó. Ismeri a görög költőket, filozófusokat, de semmit nem tud a görög történelemről. A valós történeti eseményekben így keletkező több évszázados hiátus kavarja meg végletesen az általa alkalmazott kronológiai rendszert, így kerülhetnek egymás mellé történeti és mitikus események, és lesz a költőnő Sapphó kortársa az athéni Kekrops királynak,² Sophoklész pedig Aeneasz.³ Bár nagy számú görög mítoszt ismer, ezek jelentős részénél a helyszínt áthelyezi Hellasból a keleti birodalmak területére.⁴ Semmiféle közösséget nem érez a görögökkel.

Malalas hozzáállása a legkevésbé sem egyedülálló, a görög történelem részaránya a bizánci krónikákban fokozatosan csökken, egy idő után nemcsak a valós hellén történelmet hagyják ki, hanem a mitikus királyságokat is, mint az Synkellosnál és Zónarasznál megfigyelhető.⁵ Ez a folyamat csak fokozódik Bizánc bukásáig, sőt még azután is. Monemvasiai Dorotheosz XVI. századi krónikája, mely a XVIII. századig népszerű maradt, sok új elemet tartalmaz, de a görögökről gyakorlatilag már semmit

¹ A római királyság és köztársaság korának malalasi bemutatásához lásd: Tóth A. J.: Februarius kiűzése – egy új késő antik ünnep. In: Orpheus búcsúja. Tanulmányok Sarkady János emlékére. Budapest 2007. 171–183.

² Mal. 4.5. p.71.

³ Mal. 6.16. p.161.

⁴ A bizánci krónikások közül talán Malalas szenteli a legnagyobb figyelmet a görög mítoszoknak, melyeket természetesen euhémérista formában közöl, s végső soron az antik eredetű euhémérista mítoszmagyarázatok legbőségesebb tárházát nyújtja. E mítoszok krónikában játszott szerepéhez lásd: Tóth A. J.: Mítoszracionalizálás a bizánci krónikákban. In: Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata. Bp. 2010. 892–904.

⁵ E. Jeffreys: The Attitudes of Byzantine Chroniclers toward Ancient History. Byzantion 49 (1979) 199–238, különösen 233.

sem tud, az első adatokat Nagy Sándor kapcsán hozza, 1631-es kiadásának kronológiai táblázataiban a császárok folyamatos sort alkotnak Romulustól Murat szultánig.⁶

Több, egymással részben összefüggő okkal magyarázható, hogy miért igyekezett mellőzni Hellas történelmi szerepét. Az alap természetesen az, hogy a krónikás közömbös a nem monarchikus államformák iránt, az ilyen berendezkedésű államokat nem tekinti a történelem részének. A krónikák gyakori szerkesztőelve a *translatio imperii*, a világbirodalmak egymást követő sora, ebben a demokratikus Athénnak vagy a római köztársaságnak semmi keresnivalója. Jeffreys, a krónika angol fordításának kiadója emellett azt hangsúlyozza, hogy Malalas és kortársai számára a város mint függetlenül működő politikai egység túlságosan idegen volt.⁷ A következőkben néhány példával bizonyítom, hogy a hellén történelem mellőzésének egyik oka nyelvi: a korszak bemutatásához szükséges szókincs a kései antikvitásban olyan alapvető jelentésmódosuláson ment át, hogy már gátjává válik az egyértelmű leírásnak, ill. félreértelmezésekhez vezet. Malalas szövege kitűnő forrást biztosít ezen változások tanulmányozásához, mivel nyelve alapvetően a népnyelv szókincsét és normáit követi, s szinte teljesen mentes a műveltebb szerzők klasszicizáló tendenciáitól.⁸

A legfontosabb, a témához kapcsolódó szó maga a *hellén* népnév. A szó a keresztény császárság évszázadaiban komoly jelentésváltozáson ment át, és egyre gyakrabban kifejezetten 'pogány' jelentésben használták, ennek következtében a szó egyre pejoratívabb színezetet kap. Malalas számára sem nyelvi, etnikai vagy kulturális értelemben jelent 'görög'-öt, hanem vallásilag. Hellas mint földrajzi fogalom jelentése is módosulásokon megy át Bizáncban, hiszen a themarendszer kiépülése után Hellas *themának* nem része a Peloponnésos. Több kutató vizsgálta, hogy a régió kettéválasztása mekkora múltra tekinthet vissza. Charanis összegyűjtötte a szó kora bizánci előfordulásait: Prokopios huszonkétyszer használja, Menander Protector egyszer, Euagrios hatszor, és Malalas meglepően gyakran, tizenhétszer.⁹ A szó több esetben kifejezetten Spártára vonatkozik, tehát a Peloponnésos is beleértendő. Malalasnál is ez a helyzet, sőt úgy tűnik éppen a Peloponnésost tartja Hellas központjának, pl. a 4.14. p.85.-ben, ahol így fogalmaz: „*azóta nevezik Hellas királyságát (to basileion) Peloponnésosnak*”, vagy az 5.2. p.94. és 5.3. p.95., ahol Spártát nevezi hellasi városnak, majd a 12.6. p.286-ban Pisát, végül a 10.46. p.261-ben és a 17.15. p.418-ban Korinthost nevezi Hellas fővárosának (*métropolis*).

A *helladikos* jelző értelmezése ehhez kapcsolódik. Az egyik lehetséges jelentés szerint ezt a szót használták a VIII. században általában a görögökre, tehát Hellas és Peloponnésos *thema* lakóira egyaránt. Mások szerint¹⁰ ez a kifejezés csak Hellas lakóira vonatkozik a Peloponnésos nélkül, ahogyan Theophanés is használja (Theoph. p.405, 474). A kérdésben Beés próbált középutat találni,¹¹ bár az általa közölt példákban inkább az egyszerű *hellén* szó, és nem a *helladikos* fordult elő. A *helladikos* szó

⁶ C. Mango: Discontinuity with the Classical Past in Byzantium. In: M. Mullett–R. Scott: *Byzantium and the Classical Tradition*. Birmingham 1981. 48–57, különösen 54–55.

⁷ Jeffreys: 1979, 227: *Even though he lived in a major city with tradition of independence, Malalas perhaps could not visualize that city functioning as an independent unit. Athens and Sparta would be too small, their elected magistracies too alien to make any impact on his historical imagination.*

⁸ Malalas nyelvével foglalkozó fontosabb munkák: A. Rüger: *Studien zur Malalas: Präpositionen und Adverbien*. Das 18. Buch. Die konstantinischen Exzerpte. Die tuskulanischen Fragmente. Bad Kissingen 1895.; L. Merz: *Zur Flexion des Verbums bei Malalas*. Programm des k. humanistischen Gymnasiums Pirmasens für das Schuljahr 1910/11. Pirmasens 1911.; K. Weierholt: *Studien in Sprachgebrauch des Malalas*. (Symbolae Osloenses, Supplement 18.) 1963.; P. Helms: *Syntaktische Untersuchungen zu Ioannes Malalas und Georgios Sphrantzes*. Helikon 11–12 (1971/72) 309–88. Összefoglaló jelleggel: A. James–M. Jeffreys: *Language of Malalas*. In: E. Jeffreys–B. Croke–R. Scott: *Studies in John Malalas*. Sidney 1990. 216–44. Malalas lexikáját tárgyalja: A.-J. Festugière: *Notabilia dans Malalas I*. Revue de Philologie 52 (1978) 221–41. és *uő.*: *Notabilia dans Malalas II*. Revue de Philologie 53 (1979) 227–37.

⁹ P. Charanis: *Hellas in the Greek Sources of the Sixth, Seventh and Eighth Centuries*. In: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend*. Princeton 1955. 161–76.

¹⁰ J. B. Bury: *The Helladikoi*. English Historical Review 1892. 80–81.

¹¹ N. A. Bees: *Helladikos*. Wiener Studien 40 (1918) 169–171.

kora bizánci előfordulásait Charanis gyűjtötte össze. Charanis ennek három előfordulásáról tud a Malalas-szövegben:

4.1. p.68.: „A sikyóniak, akiket ma *helladikos*oknak nevezünk, első királya Aigialeus volt.”

4.14. p.84. „Azóta a *helladikos*okat peloponnésosinak is nevezik.”

14.4. p.353. és 354. fejezetekben Eudokia császárné kapja meg e jelzőt.

Charanis konklúziója szerint a *helladikos* szó eredetileg minden görögre vonatkozott, majd Hellas *thema* megalapítása után csak annak lakóira.¹² Beésszel szemben Charanis azt hangsúlyozza, hogy a *hellén* szót is használták néha Hellas területének lakóira, és nem csupán 'pogány' jelentésben. Beés és Charanis számára a fő kérdés az volt, hogy a *Hellas* földrajzi név leszűkítése a Peloponnésostól északra fekvő területekre vajon csak a themarendszer kialakításának következménye, vagy korábbi előzményekre vezethető vissza. A Iustinianus alatt élő Malalas számára ez a kérdés még nem létezik, viszont szembekerült egy másik problémával: ha olvasói számára a *hellén* szó meglehetősen egyértelműséggel 'pogány'-t jelent, milyen szóval illesse a görögöket?

Ha a *hellén* és a vele rokon szótövek használatát az egész krónikában megvizsgáljuk, a következő kép rajzolódik ki: a *hellén* szó minden további magyarázat nélkül és egyértelműen népcsoportra alkalmazva gyakorlatilag csak a trójai háborúval foglalkozó ötödik könyvben fordul elő, ott viszont számos alkalommal.¹³ Ez a könyv viszont csak korlátozottan nevezhető Malalas művének, mivel itt egy régebbi, görög nyelvű Trója-regényt emelt be a krónikába gyakorlatilag változtatás nélkül. Ezenkívül még egyértelműen népcsoportra vonatkoztatva fordul elő a szó Nagy Sándor történetében, hódításai felsorolásánál.¹⁴ Minden egyéb esetben vagy 'pogány' jelentésben szerepel a szó, ha mégsem, akkor Malalas valamilyen magyarázatot fűz hozzá, hogy egyértelművé tegye olvasói számára, hogy most nem vallási értelemben használja. Így tesz a 4.13. p.83.-ban, ahol megemlíti, hogy a hellének, vagyis hellasbeliek egy bizonyos Abbas uralkodott. A 4.16. p.85. fejezetben királylistát ad a hellének vagyis peloponnésosiak királyságához – ők azok, akiket korábban a *helladikos*oknak is nevezett. Hogy elkerülje a *hellén* jelző használatát a 2.18. p.55.-ben ismét a Hellasban lakókról beszél (οἱ ἐν Ἑλλάδι κατοικήσαντες). Ugyanitt a népek felsorolásában babilóniai és frígek után a „*Hellasból valók*” következnek (οἱ ἐκ τῆς Ἑλλάδος).

Ezekről az esetekről eltekintve nem csupán a görög pogányokra használja a *hellén* szót, hanem általában bármely pogány vallásra, így például a 3.13. p.63 és 64-ben a hellének főpapjáról beszél Egyiptomban Mózes történetének kapcsán. Szó esik a *hellénismos* „dogmájáról” (2.18. p.53–54.), és amikor Antiokhos Epiphanész a pogányság követésére kényszeríti a zsidókat, a *hellénizein* igét használja (8.22.p.207.). A megtért Dionysios Areopagita könyveket írt a hellének ellen (10.31. p.252.). Szó esik a római császárság idején is „*hellén papokról*” (10.40. p.258.). Több helyen szembeállítja a zsidókat és helléneket (10.11. p.237., 10.20. p.244. – cirkuszlázasok kapcsán – 11.19. p.280.) Hadrianus helléneket költöztet Jeruzsálembe (11.17. p.279). A 13. könyvtől kezdve számos esetben ír a hellének elleni rendelkezésekről: templomok bezáratásáról, üldözésekről (13.2. p.317., 13.18. p.327., 13.37. p.344., 14.4. p.355., 314.16. p.362., 14.38. p.369, 17.9. p.413., p.414, 18.42. p.449, 18.136. p.491.)

E jelentésváltozás magyarázza, miért volt szüksége a görög nyelvnek az újonnan képzett *helladikos* szó használatára: Eudokia esetében leírja, hogy egyrészt „*helladiké*” volt, mivel Athén városából származott, majd pedig hellénnek is nevezi, mert pogány volt (14.4. p.355.). Az eddig felsoroltakon túl alig néhány olyan előfordulása van a szónak, melyeknél nem dönthető el, hogy Malalas melyik jelentésben használja.¹⁵

¹² P. Charanis: The Term Helladikoi in Byzantine Texts of the Sixth, Seventh and Eighth Centuries. Epetéris Hetaireias Byzantinón Spoudón 23 (1953) 615–620. különösen 619.

¹³ 5.6. p.99, p. és 100, 5.7. p.101, 5.8. p.103, 5.10. p.107, 5.11. p.108, 5.12. p.109, 5.13. p.110, 5.14. p.111, p.112, 5.20. p.121, 5.24. p.123, p.124, 5.26. p.126, 5.27. p.127, p.128, p.129, 5.28. p.132.

¹⁴ 8.1. p.193. ill. 8.3. p.195.

¹⁵ Leír egy történetet, mely szerint az elrabolt Iót kereső bátyjai Antiokhia környékén próbálják megtalálni a lányt, végül ott telepednek le. Az események emlékére gyakorolnak az ott élő hellének egy népszokást (2.6. p.29.) – itt a szó utalhat a lakosok hellasbeli eredetére is és vallásukra is, mivel egy félig-meddig pogány népszokásról van

A következő kérdés az állam fogalma. Vitatott, hogy a bizánci görög mennyiben képes kifejezni az állam fogalmát elvonatkoztatva a monarchia intézményétől. A bizánci irodalomban, s így Malalasnál is, a leggyakoribb 'ország' vagy 'állam' jelentésben használt szó a *basileia*, így az állam fogalma a terminológia szintjén is elválaszthatatlanul összekapcsolódik a császárság eszméjével, a szó egyaránt jelentheti az országot annak teljes területével, provinciáival, lakosságával egyetemben, másrészt a császári hatalmat is, a császárság intézményét is. A fogalmi zavar annyira szembeötlő, hogy egyes kutatók szerint a bizánciak egyszerűen nem voltak képesek országnak, államnak nevezni egy közösséget, ha nem volt királya.¹⁶

Ez párhuzamos azzal a változással, hogy a görög nyelv korábbi korszakaiban 'állam' jelentésben használt *politeia* szó is jelentésváltozáson megy át Bizáncban, a szó jelentése a keresztényeknél és főleg a hagiographiában pont ellenkezőjére fordul, életmódot jelent, elsősorban a szentek, remeték életmódjára vonatkozik, amiben a közügyekben való részvétel legkevésbé sem kaphat szerepet.¹⁷ Sinogowitz szerint a *politeia* szó használatát az államra ezután rendkívül ritka, majdnem mindig életmód, '*Lebenswandel*' jelentésben áll.¹⁸ Ezt az álláspontot Beck cáfolta,¹⁹ ti. igenis használták továbbra is a *politeia* szót 'állam' jelentésben, emellett egyre gyakrabban fordul elő a bizánci birodalomra vonatkoztatva a *koinon* (közösség, közügy) szó, amely nem implikál semmilyen kormányzati formát. Ugyancsak 'állam' jelentésben használható forma a τὰ τῶν Ῥωμαίων πράγματα = „a rómaiak ügyei”, ami e kifejezésben nem általánosságban jelent ügyeket, hanem kifejezetten az államot értik alatta. E kifejezést váltogatják a τὸ Ῥωμαϊκόν-nal, ami egyszerűen 'római dolgot' jelent.²⁰

Malalas esetében a *politeia* szó alapvetően őrzi eredeti 'állam' jelentését, például a Ῥωμαϊκὴ πολιτεία (pl. 2.8. p.33, 17.18. p.423.) kifejezésben. Használati köre jellegzetes, gyakrabban fordul elő a krónika kortárs történeti részében, ami utalhat akár arra, hogy a kifejezés élő nyelvben is gyakori volt 'állam' jelentésben, akár arra, hogy a bürokratikus nyelvhasználat kedvelte. Az esetek túlnyomó többségében a rómaiak államára vonatkozik,²¹ ritkábban Perzsiára,²² bizonyos esetekben pedig a Római birodalmat és Perzsiát említi együtt mint két *politeiát*.²³ Figyelemre méltó, hogy semmiféle más államalakulat kapcsán sem használja a szót. Különösen tanulságos a *politeia* értelmezéséhez a 18.53. p.454., ebben egy perzsa-bizánci szerződés dokumentumát idézi, ahol a perzsa fél a két birodalmat nem két *politeiának* nevezi, hanem egyenesen két kozmosznak. Amennyire tehát Malalas formuláris elemekben bővelkedő nyelvezetéből megítélhetjük, a *politeia* ugyan elvileg a tiszta államfogalmat fejezi ki, de a gyakorlatban ez is *basileiát* jelent, méghozzá annak legszűkebb 'császárság' értelmében, mivel a krónikás kizárólag a két császárságra, Rómára és Perzsiára használja a szót. Több alkalommal fordul elő a partícipiális forma, οἱ πολιτευόντες = „az államéletben részt vevő személyek”, ez viszont az egyes városok közigazgatásban részt vállaló rétegére vonatkozik. A római köztársasággal foglalkozó fejezetben gondosan kerüli, hogy ezt az államot, ill. országot bármilyen minősítéssel kelljen illetnie, általában egyszerűen Rómáról beszél, vagy a rómaiak ügyeiről (τὰ Ῥωμαίων πράγματα),

szó. Emellett több alkalommal ír Malalas a hellének filozófusairól, nevelőiről, itt sem lehet egyértelműen megállapítani, hogy a szót melyik jelentésében használja (6.16. p.161, 6.27. p.169, 7.15. p.188.)

¹⁶ H-G. Beck: Res publica Romana. München 1970., a következőképp foglalja össze ezt az általa cáfolt álláspontot: βασιλεία, das gelegentlich für Staat und Reich steht, zunächst Herrschaft eines Königs, jedenfalls nie einen Staatsverband ohne Monarchen. Und dasselbe gilt von κράτος, ἡ βασιλεία μου, τὸ κράτος μου.

¹⁷ H. Hunger: The Classical Tradition in Byzantine Literature: The Importance of Rhetoric. In: M. Mullett – R. Scott (eds.): Byzantium and the Classical Tradition. Birmingham 1981. 35–47. Szentéletrajzok szokásos alcíme: βίος καὶ πολιτεία: élete (ti. eseményei) és életmódja.

¹⁸ B. Sinogowitz: Die Begriffe Reich, Macht und Herrschaft in byzantinischen Kulturbereich. Saeculum 4 (1953) 450–55.

¹⁹ Beck: i. m., 1970, 13 skk.

²⁰ Beck: i. m. 1970, 13.

²¹ 2.8. p.33, 7.7. p.179, 7.9. p.182, 10.5. p.231, 12.36. p.305, 12.40. p.308, 14.15. p.361, 15.12. p.386, 16.16. p.403, 16.21. p.409, 17.5. p.411, 17.7. p.412, 17.18. p.422, 17.19. p.423, 18.42. p.449, 18.58. p.460.

²² 18.54. p.455, 18.69. p.472.

²³ 18.53. p.454, 18.61. p.467, 18.76. p.477.

amit ebben a kontextusban egyértelműen államot jelent.²⁴ A *basileia* szót nemcsak 'állam' és 'királyi hatalom' jelentésben használja, hanem 'ország' jelentésben is.

Malalas tehát fogalmilag képes lett volna rá, hogy elkülönítse az állam ideáját a császárságtól, de a gyakorlatban mégsem tett rá kísérletet, krónikájában a király nélküli területek egyszerűen az *abasileutos* 'királytalan' jelzőt kapják, és a legtöbb esetben nem is tekinti őket valódi országnak, az egyetlen kivétel a római köztársaság kora. Ám az is igaz, hogy nem tartja eredendően természetellenesnek a királytalanság állapotát sem, ahová nem csak a római „konzulok korát” sorolja – ez a kilencedik könyv címe, mely a címmel ellentétben leginkább a két triumvirátusról szól – hasonló jellegű periódus a zsidó bírák kora,²⁵ valamint feltételez egy korszakot, mikor a Sikyóni királyság végével a területen a papok uralkodtak (4.1. p.68.), az athéniak királyságának végével pedig *arkhónokat* választottak (4.6. p.72.).

A legfeltűnőbb példa a jelentést változtató szavakra maga a *démokratia*. A *démós* kifejezés egyre inkább a cirkuszi pártokra vonatkozik, ennek következtében a „*démósok* uralma” a cirkuszi pártok okozta anarchiát jelenti, mely szétfűzta az állam rendjét. Malalas a *démokratia* szónak egyéb jelentését nem ismeri, tehát ha történetírói szövegben találkozott volna a kifejezéssel, alaposan félreértette volna.

A kutatás jelenlegi állása szerint vitatott, hogy a *démós* szó mikorra és milyen mértékben nyer új jelentést, hasonlóképp az sem minden részletében tisztázott, hogy a kora bizánci korszakban mi volt a cirkuszi pártok funkciója, mennyire voltak hivatalosan megszervezve, mi volt a tulajdonképpeni cirkuszi versenyszínek és szurkolótáboruk viszonya, volt-e az egyes pártoknak jellemző vallási kötődése. Az egyik álláspont szerint a pártok felekezeti és szociális alapon tagolódtak, Manojlovič szerint a zöldek monofiziták, a kékek kalcedóniak, a kékekhez tartoztak a magasabb társadalmi osztályok, a zöldekhez a többség, a pártok lakóhely szerint szerveződtek, és lényegében hivatalosan működő félkatonai szervezetek voltak.²⁶ Ezt a fajta elemzést utasította el Dagron²⁷ és elsősorban Cameron.²⁸ Cameron szerint a korban a cirkuszpártok nem politikai szervezetek voltak, nem kerületi-területi alapon szerveződtek, nem látták el a városi milícia feladatkörét, mint sokan gondolják. A *démós* szó és képzett formái vonatkozhatnak ugyan a szurkolótáborra, de rendszerint nem.²⁹ Tagadja, hogy a monofizita-ortodox ellentét megfeleltethető lenne a zöld-kék szembenállásnak, mivel városonként is eltért, hogy az egyes színek hívei melyik hitvallás támogatói közül kerültek ki. Baldwin ez utóbbival szemben Malalast hozza fel példának, aki Romulusról szóló fejezetében a szurkolótáborok lelkesedését pártjukért vallási terminusokkal írja le, szerinte a cirkuszi pártok szembenállása egyértelműen politikai volt.³⁰ Cameron a *thréskeia* szó használatában Malalasnál csupán iróniát lát.³¹ A két ellentétes álláspont követői általában szélsőségesebb álláspontot foglalnak el, mint a teóriák eredeti megfogalmazói, Cameron megemlíti egy cikket, melynek szerzője szerint Krétán éltek monofiziták, csak mert a feliratokon említik a zöld pártot.³²

Amikor áttekintem a *démós*, ill. a belőle képzett további szavak (*démokratia*, *démotés*) malalasi használatát, jellegzetes kép rajzolódik ki, mely az atticizáló nyelvi normák által nem befolyásolva pontosan tükrözi a VI. század köznyelvi szóhasználatát. A cirkuszi színekre használt kifejezés szinte

²⁴ 7.11. p.185, 9.1. p.214., 9.8. p.218.

²⁵ 4.2. p.69.

²⁶ G. Manojlovič: Le peuple de Constantinople. Byzantion 11 (1936) 617–716.

²⁷ G. Dagron: Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris 1974. 361–364.

²⁸ Al. Cameron: Heresies and Factions. Byzantion 44 (1974) 92–120; uő.: Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium. Oxford 1976.

²⁹ Cameron: i. m., 1976, 23–35, 44: They are not residential areas or municipals units; they are not either the population as a whole or the common people; they are not even anything new. Nothing more than the members of the Blue and Green fanclubs.

³⁰ B. Baldwin: A Note on the Religious Sympathies of Circus Factions. Byzantion 48 (1978) 368.

³¹ Al. Cameron: Circus Factions and Religious Parties: a Rejoinder. Byzantion 50 (1980) 366.

³² Cameron 1974, 92.

minden esetben a *meros*, vagyis 'rész', így beszél a kékek vagy a zöldek *merosáról*. Ez a szó fordul elő, mikor a témát kifejezetten a cirkuszi játékok jelentik, és nem az azokat esetlegesen követő tömegverekedések, így például a Romulus-történetben a cirkuszi játékok megalapításánál.³³ Alkalmanként azonban vonatkozhat a zavargásokban részt vevő szurkolótáborra is, pl. a 17.12. fejezetben zavargásokba kezd a kék *meros*.

A *démós* szóhoz kapcsolódik a *démotés*. A szó szemléltetést 'démotag'-ot kell hogy jelentsen, de kérdéses, hogy miféle *démós* tagját. E kérdésben A. Cameron és E. Wipszycka azonos forrásanyagon (a *démotés* szó IV-VII. századi papyrusz előfordulásai) jutott eltérő végkövetkeztetésekre. Cameron véleménye szerint a szó általában egyszerűen csak 'polgár'-t jelent, ellentétbe állítva a városi *curialisokkal*, és általában semmi köze a cirkuszi pártokhoz.³⁴

Malalasnál a szó használatának kontextusa általában cirkuszi:

13.19. p.327.: „Antiokhia *démotései*, mivel buzgó keresztények voltak, sértő szavakat kiáltottak neki.” (ti. Iulianus Apostata császárnak) Nincs külön hangsúlyozva, hogy hol adnak hangot a *démotések* nemtetszésüknek, de nehezen képzelhető el más helyszín, mint a cirkusz, ahol a nép és a császár találkozhat.

16.6. p.397.: A zöld párt *démosa* felülkerekedett egy összecsapásban, melyet a *praefectus vigilum* csapataival és a kék párt *démoté*saival, a zöld párt *démosa*ival vívtak.

18.71. p.474. és p.475. kétszer használja a Nika lázadás kapcsán.

A szó négy előfordulásából háromban egyértelműen a cirkuszi pártok tagjaival kapcsolatban szerepel, és a negyedikben is ugyanez valószínűsíthető, egy esetben egyértelműen a kék párt *démoté*seiről beszél, tehát feltételeznünk kell, hogy Malalasnál a szó a cirkuszi pártok aktivistáit jelenti. Egy helyen (16.6. p.395.) a latin *factionarius* szóval utal a pártok tagjaira.

A következő kapcsolódó szó a *démós*ból képzett melléknév, a *démotikos*. Legtöbbször a *tarakhé* 'zavargás' vagy más azzal rokon értelmű főnév kíséretében jelent 'lázadás'-t.³⁵

7.2. p.172. Lecsillapodott a *démós* zavargása (ή δημοτική παραχή). Valószínűleg egyszerűen a nép lázadását, zavargást jelent cirkuszi kontextus nélkül.

10.20. p.244. δημοτική ἀταξία egyértelműen cirkuszi kontextusban.

13.48. p.349. παραχῆς γενομένης δημοτικῆς Nem cirkusszal kapcsolatban.

15.15. p.389. καὶ εἰρήνευσαν τὰ δημοτικά. Egyértelműen a cirkuszi pártok kibéküléséről van szó.

16.19. p.406. δημοτική ἐπανάστασις A konstantinápolyi nép lázadása Anastasius monofizita törekvései miatt.

18.52. p.454. Egy üstökös feltűntének következményei között sorolja fel: δημοτικοὶ φόνοι.

18.108. p.484. συμβολὴ δημοτικὴ kezdődik a cirkuszban, mivel elmaradt a lóverseny, a végeredmény számos halott.

18.136. p.491. δημοτικὴ μάχη Kyzikosban, a körülményekről nem ír.

Az előfordulások egy részénél a cirkusszal való kapcsolat biztos vagy valószínűsíthető, de más esetekre ez nem áll. A felsoroltak lázadást, zavargást jelentenek, szemben a πόλεμος ἐμφύλιος-szal, ami inkább polgárháború (7.2. p.172, 2.17. p.52.).

A jelentésváltozás a *démokratia* kifejezésnél a legegyszerűsebb, e szó Malalasnál csakis valamelyik néven nevezett cirkuszi pártnak az önkényeskedését, államellenes lázadását jelentheti főnévi formában, ill. a belőle képzett *démokrateó* igével kifejezve a következő esetekben: 10.20. p.244., 10. 23. p.246., 16.2. p.393., 17.12. p.416.

³³ Mal. 7.4–5., így beszél τὸ Ἰσραὴλ μέρος-ről vagy τὸ Πράσινον μέρος-ről.

³⁴ Cameron: i. m., 1976, 35–39.; E. Wipszycka: Les factions du cirque et les loiens ecclésiastiques dans un papyrus égyptien. Byzantion 39 (1969) 180–198.

³⁵ Egy esetben (18.35. p.446.) a zavargás az *ethnikos* jelzőt kapja, szamaritánusok, zsidók, keresztények közötti összecsapások kapcsán.

Amennyiben a *démostés*, *démotikos*, *démokratia* szavak minden alkalommal vagy az esetek többségében a cirkuszi pártokhoz kapcsolódnak, kérdéses, hogy Malalas és kortársai számára milyen jelentést hordozott a puszta *démós* 'nép' szó.

Gyakran jelent egyszerűen népet, mint a klasszikus görögben is, használata formuláris kifejezésekben a leggyakoribb. Így szerepel sok helyen a szenátorok, a sereg és a nép együttese: 7.9.p.181, p.182, 7.10. p.183, p.184. A nép és a szenátorok: 13.31. p.340, 14.9. p.358. A nép és klérus 15.6. p.381. A sereg és a nép: 17.2. p. 411. A szenátorok, a hivatalviselők és a nép: 13.19. p.327. Az előbbi példákban állami ügyekről volt szó, melyek az egész császárságot érintik. Más alkalommal, a városi ügyek kapcsán szereplő felek: a nép és a birtokosok: 12.5. p.285., a nép, a bírók és a politikai vezetők: p.244, a *bulé* és a nép: 12.8. p.287, 12.9. p.287. Ezen esetekben a nép úgy jelenik meg, mint az államhatalom valamely döntését, egy császár megválasztását legitimizáló erő, tehát kvázi alkotmányos jelentőséggel bír.

Sok alkalommal a szó egyszerűen népet, vagy tömeget jelent: 7.2. p.172, 7.2. p.173, 12.26. p.295, 12.50. p.315, 13.19. p.327, 13.48. p.350, 14.38. p.370, 16.4. p.394, 16.19. p.407, 18.71. p.475.

Az előbbiektől élesen el lehet választani azokat a helyeket, ahol a *démós* szót többes számban használja.

7.5. p.176.: A cirkuszi játékok kapcsán beszél a Romulusszal szemben álló *démósok*ról és szenátorokról, akiket a király megoszt a cirkuszi játékok révén.

12.49. p.314. A város *démósairól* beszél Antiokhiában, akik a cirkuszban megsértik Maximus Licinianust.

16.4. p.394.: A zöldek konstantinápolyi *démósait* említi

16.15. p. 401.: Az alexandriai *démósok* lázadásáról ír.

17. 18. p.422. Iustinusnak a zavargásokat és gyilkosságokat szankcionáló törvénye eredményeképpen rövid ideig békében éltek a *démósok*. Nehezen képzelhető el más kontextus, mint hogy itt az egymással harcoló cirkuszpártok kibéküléséről van szó.

18.64. p.468. Lázongás kezdődik Antiokhiában a khalkédóni rendelkezések kihirdetése után, a *démósok* kövekkel dobálják meg a püspöki palotát. Itt nem esik szó a hippodromról.

18.71. p.475. A többes számú *démósok* kifejezés a Nika lázadás kapcsán.

16.6. p.397.: A zöld párt *démosa* szerepel szembeállítva a kék párt *démostéseivel*.

Tehát az egyes számú *démós* egyszerűen népet jelent, kivéve, ha valamelyik néven nevezett cirkuszi szín *démósáról* ír, míg a többes számú *démós* önmagában is a cirkuszi pártokat jelenti, mivel az egységes népet, a *démóst* csak a cirkuszpártok iránti szimpátia oszthatja fel népekké, *démósokká*. Ez a szemlélet különösen nyilvánvalóvá válik a cirkuszi játékok eredetmondájában (7. 4–5.), Malalas szerint Romulus szándékosan azzal a céllal vezeti be a lóversenyeket, hogy megossza a népet, s így ne tudjanak fellázadni ellene.

Malalas a ὁ δῆμος τοῦ Πρατίνου μέρος, a „zöld párt *démosa*”, és hasonló kifejezésekben és más ehhez hasonló helyeken különbséget tesz a *meros*, azaz a versenyeket szervező tulajdonképpeni cirkuszi párt és annak *démosa* között, akik a zavargásokért, a politikai, ill. kriminális akciókért felelősek. Már a felsorolt példákban is látszik, hogy valahányszor cirkuszi pártokról beszél, hozzáteszi, hogy mely város pártjairól van szó: nem mindegy tehát, hogy a konstantinápolyi vagy az antiokhiái zöldekről van szó. A 15.12. p.386. fejezetben Konstantinápoly négy *merosáról*, pártjáról beszél. Ez valószínűsíti, hogy az egyes városok pártjai nem álltak egymással kapcsolatban, s így esetleg az egyes színek szociológiai, politikai jelentése eltérhetett városonként. Fontos azt is figyelembe venni, hogy valahányszor a *démós* egy politikai véleményét kifejező tömeget jelent, ennek aligha lehetett más helyszíne, mint a hippodrom. Nemcsak a kékek és a zöldek fanatikusai gyűltek össze a *circusban*, a császárválasztás hivatalos szertartásai is ugyanitt zajlottak le, más lehetőség híján a *circus* töltötte be a *comitium* feladatát is. Mindezek eredményeképpen szükségszerű volt, hogy a *démós* kapcsolata egyre erősebbé váljon a hippodrom pártjaival, még akkor is, ha a lóversenyeket szervező színek és a körük csoportosuló politikai erők végig elválaszthatók maradtak. Ilyen kulturális háttér mellett a bizánciak

elkerülhetetlenül másképpen ítélték meg a néphatalom jelenségét, mint mi, és alapvetően az anarchiával társították.

A jelentésváltozáson átesett szavak listája továbbiakkal is bővíthető, ilyen például a 'népgyűlés' jelentésű *ekklésia*, mely e korban már olyan egyértelműséggel és kizárólagossággal jelent 'egyház'-at, hogy malalasi használatával nem szükséges külön foglalkozni. Jellegzetes, hogy az egykor 'szavazni' jelentésű *pséphizein* igét Malalas olykor akár egyszemélyi döntésekre is használja (pl.: 18.71. p.473). Mindezen kifejezések hiányában a klasszikus görög városállam működése nehezen ábrázolható vagy megérthető, a jelentésváltozások tévútra is vezethették a klasszikus nyelvben járatlanabb bizánci olvasót. Mindezzel nem szeretném azt a benyomást kelteni, mintha a bizánci kor nyelve valamiféle orwelli értelemben vett „újbeszél” lett volna, ahol a politikailag inkorrekt eszmékre nincs szó, tehát elgondolni sem lehet őket, mindazonáltal feltűnő, hogy az ősi polisrendszerek mennyi fontos kifejezése változtatott jelentést a kései antikvitásra azon folyamat során, mikor a nyelv megszabadult azon fogalmaktól, melyekre a kor politikai és szociális viszonyai között nem volt többé szüksége.

TÓTH ANNA JUDIT
Károli Gáspár Református Egyetem
Szabaddölcsészeti Tanszék
E-mail: tothanna2@freemail.hu

TÓTH IVÁN
ARRHIANOS, NAGY SÁNDOR HOMÉROSA

Ha valaki arra adja a fejét, hogy elmélyüljön a görög történetírás szépségeiben, és az ókori szerzők művei mellett a görög historiográfia történetével kapcsolatos modern kutatásokat is bűvárolni kezdi, gyakran tapasztalhatja, hogy a történetírók időrendbe szedett sorában az első helyen nem Hérodotos és nem is a milétosi Hekataios, hanem a költő Homéros neve bukkan fel.¹ Ez persze nem jelenti azt, hogy e monográfiák szerzői az *Ilias* alkotóját történetírónak tekintik, csupán arra hívják föl figyelmünket, hogy a történetírás gyökerei a nagyeposzhoz nyúlnak vissza, s hogy Homéros nélkül talán nem született volna meg Hérodotos, Thukydidész és a többi ókori históriás műve sem. Homéros hatása a görög történetírára elvitathatatlan. Jóllehet a görög történetírók, akik a múltat már kritikai szemmel kutatták, Hekataios óta megpróbálták távolságot tartani a költők s elsősorban Homéros – ahogy Thukydidész fogalmaz – mindent felnagyító és feldíszító alkotásaitól, mégsem tudtak teljesen elszakadni tőle, s ha figyelmesen olvassuk műveiket, rendre feltűnnek a homérosi eposzra jellemző elemek, gondolatok, elbeszélő technikák.

Nagy Sándor – aki gyermekkorától rajongott a trójai háború hőseiért, aki édesanyja, Olympias révén Achilleusban egyik őst tisztelhetett, s akinek, Plutarchos tanúsága szerint, legkedvesebb olvasmánya, az *Ilias* mindig párnája alatt hevert (vö. *Alex.* 8) – üstökösként felívelő pályája úgyszólván tálcán kínálta az epikus ábrázolást a históriáját feldolgozni vágyó történetírók számára. A csábításnak, hogy Alexandrost homérosi hősként vagy egyenesen új Achilleusként ábrázolja, még a napjainkban legjózanabbnak és legtényszerűbbnek tartott Nagy Sándor-históriás, Arrhianos sem tudott ellenállni. Sőt e minden ránk maradt Sándor-történetben kitapintható, kézenfekvő párhuzamot Arrhianos nemcsak fölhasználta, de tovább is gondolta: mint arra többen rámutattak, az *Anabasis* előszavában önmaga és Homéros között is kapcsolatot teremtett.²

Arrhianos az *Anabasis prooimionját*³ szándékoltan eposzi környezetbe ágyazva adja elő, mintegy előkészítve ezzel az Achilleus-Sándor és Homéros-Arrhianos kettős párhuzamot. Részletesen beszámol a makedón király Trójában tett látogatásáról – melynek során Sándor teljes fegyverzetét Athénének ajánlotta cserébe az istennő szentélyében őrzött trójai hősök fegyvereiért, majd pedig Neoptolemos leszármazottja lévén engesztelő áldozatot mutatott be Priamosnak (*An.* 1, 11, 7–8), s a hagyományra hivatkozva (ὡς λόγος) a következő történetet is lejegyezi: Sándor, miközben megkoszorúzta Achilleus sírját (Héphaistión pedig Patroklosét!), szerencsésnek nevezte (εὐδαίμονισεν) a myrmidónok vezérét, mert egy Homéros adatott meg a számára, hogy tettei méltó hírnöke legyen. Arrhianos ezt a *logost* továbbfűzve szinte észrevétlenül kalauzolja át az olvasót az elbeszélésből a *prooimionba*, melyben a görög történelem jelentős személyeit és eseményeit föl sorakoztatva kifejti, hogy Achilleus valóban szerencsésebb volt Sándornál, mert noha a makedón király nagyobb tetteket vitt végbe, mint bárki korábban a görögök vagy a barbárok között, mégsem akadt méltó krónikása, sem versben, sem prózában (vö. *An.* 1, 12, 2–4). Majd Arrhianos immáron egyes szám első személyben így folytatja:

¹ Lásd például: Simon Hornblower (ed.): *Greek Historiography*. Oxford 1994. 7 skk.

² Lásd Philip A. Stadter: *Arrian of Nicomedia*. Chapel Hill 1980. 62. John L. Moles: *The Interpretation of the 'Second Preface' in Arrian's Anabasis*. JHS 105 (1985) 162–168; különösen: 163; Albert B. Bosworth: *From Arrian to Alexander*. Oxford 1988. 32–33.

³ Az *Anabasis* elején olvasható előszóban Arrhianos csupán forrásait és forráskritikai módszereit mutatja be. A témamegjelölés és az *auxésis* az első könyv 12. caputjában bukkan fel.

Ezért fogtam hozzá e történeti műhöz méltónak tartva magamat arra, hogy ismertté tegyem Sándor tetteit az emberek között. Ami pedig engem illet, aki ilyen véleménnyel vagyok saját magamról, nevemet nem szükséges leírnom, ugyanis nem ismeretlen az emberek előtt, ahogy szülőföldem és nemzetségem sem, és az sem, hogy vajon viseltem-e hivatali hazámban. Azt viszont leírom, hogy számomra a szülőföldet, a családot és a hivatalokat ez a mű jelenti, és már ifjúkoromtól ez jelentette. Ezért tartom méltónak magamat az első helyre a görög irodalomban, ahogy Sándort is annak tartom a katonáskodásban.

An. 1, 12, 4–5⁴

Az öntudatos szerzői megnyilatkozásból és az azt megelőző *synkrisis*-ből kirajzolódik Arrhianos szándéka, ami nem kevesebb, mint betölteni azt a szerepet, amit Homéros töltött be egykor Achilleusszal kapcsolatban. Másként fogalmazva: Arrhianos Sándor Homérosa akart lenni. Talán ezt a párhuzamot igyekezett hangsúlyozni akkor is, amikor imént idézett különös hangvételi belépőjében kilétét homályban hagyta, akárcsak az *Ilias* költője, aki szintén nem fedte fel nevét művében.⁵ A párhuzam persze szimbolikus, hiszen a múltat magába záró szöveg megkomponálásához egy történetíró műhelyében más eszközök sorakoznak, mint egy költőében. Mégis, ha alkalma nyílt rá, finom epikus szálakat szöve elbeszélése szövetébe Arrhianos itt-ott fölidézte Homérost, minden bizonnyal olvasói nem kis örömeire. Anélkül hogy sorra venném az *Anabasis*-ban fellelhető összes epikus vonást s a rájuk vonatkozó bizonyító *locus*okat, terjedelmi okok miatt ehelyt csak egy rövid *diégémán* keresztül kíséreltem meg bemutatni a nikomédiai történetíró epizáló fogásait, abban a reményben, hogy a kiválasztott részlet a mű egészére, illetve Arrhianos elbeszélő technikájára jellemző motívumokat is felvillant majd.

Sándor az Alsó-Pandzsáb vidékét lakó legharciasabb ind népcsoport, a mallos törzs ellen vezetett hadjáratban, mint ahogy arról a makedón király történetírói egyöntetűen beszámolnak,⁶ kis híján életét veszítette, amikor mellkasát nyíllövés érte, miután vakmerőn a fellegrvár faláról az ellenség gyűrűjébe ugrott. Ez az epizód úgyszólván epikus megformálásért kiált, s ezt Arrhianos nem is habozott kihasználni. Lássuk, miként tette.

⁴ „ἔνθεν καὶ αὐτὸς ὁρμηθῆναι φημι ἐς τήνδε τὴν ξυγγραφήν, οὐκ ἀπαξιώσας ἑμαυτὸν φανερά καταστήσειν ἐς ἀνθρώπους τὰ Ἀλέξανδρου ἔργα. ὅστις δὲ ὦν ταῦτα ὑπὲρ ἑμαυτοῦ γινώσκω, τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν δέομαι ἀναγράψαι, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ἀγνωστον ἐς ἀνθρώπους ἐστίν, οὐδὲ πατρίδα ἧτις μοί ἐστιν οὐδὲ γένος τὸ ἐμόν, οὐδὲ εἰ δὴ τινα ἀρχὴν ἐν τῇ ἑμαυτοῦ ἥρξα· ἀλλ’ ἐκεῖνο ἀναγράφω, ὅτι ἐμοὶ πατρίς τε καὶ γένος καὶ ἀρχαὶ οἶδε οἱ λόγοι εἰσὶ τε καὶ ἀπὸ νέου ἐτι ἐγένοντο. καὶ ἐπὶ τῷδε οὐκ ἀπαξίω ἑμαυτὸν τῶν πρῶτων ἐν τῇ φωνῇ τῇ Ἑλλάδι, εἴπερ οὖν καὶ Ἀλέξανδρον τῶν ἐν τοῖς ὅπλοις.” Az idézett görög szövegrészlet utolsó mondatában Krüger javítását elfogadva Ἀλέξανδρον alakot adtam meg, tekintetbe véve Bosworth meggyőző érvelését a javítás mellett (A. B. Bosworth: A Historical Commentary on Arrian’s History of Alexander I. Oxford 1980. 107). A οἶδε οἱ λόγοι kifejezés értelme vitatott. Egyes kutatók szerint a többes számú alak valójában egyetlen műre, nevezetesen az *Anabasis*-ra utal. Lásd: E. L. Bowie: Greeks and their Past in the Second Sophistic. P&P 46 (1970) 26–27; Guido Schepens: Arrian’s View of his Task as Alexander-Historian. AncSoc 2 (1971) 264; Joseph Roisman: Why Arrian Wrote the Anabasis? RSA 13/14 (1983/84) 256–257; Moles: i. m. 167. Mások azonban Arrhianosnak az *Anabasis* előtt született írásait látják megbújni e kifejezésben. Lásd: A. B. Bosworth: Arrian’s Literary Development. CQ 22 (1972) 168; Stadler: i. m. 64–65, 212, 21. jegyzet; Peter A. Brunt: (Trans.): Arrian: Anabasis of Alexander II. London 1983. 538, Magam – Moles és Roisman érvelését elfogadva – az előbbi feltételezéssel értek egyet. A τῶν πρῶτων alak szintén két értelmezési lehetőséget kínál. Amennyiben a többes számú birtokos alakot *masculinum*nak tekintjük, Arrhianos „csupán” annyit állítana, hogy *egyike* a legkiválóbb görög íróknak, ha viszont *neutrum*ként értelmezzük, akkor a nikomédiai történetíró állítása már az, hogy ő a legkiválóbb tollforgató. Ez utóbbi értelmezés jobban megfelel a Sándorral vont párhuzamnak, akit a szerző – mint az a *prooimion*-ból is kiderül – nem az *egyik*, hanem a legkiválóbb hadvezérnek tartott. Az εἴπερ kötőszóval bevezetett mellékmondat értelmezéséhez lásd: Schepens: i. m. 262; Bosworth (2. j.) 34, 89. jegyzet.

⁵ Vö. Abraham B. Breebaart: Enige Historiografische Aspecten van Arrianus’ Anabasis Alexandri. Leiden 1960. 24; John M. Marincola: Some Suggestions on the Proem and ‘Second Preface’ of Arrian’s Anabasis. JHS 109 (1989) 186–189; különösen: 188. Az ἀλλ’ ἐκεῖνο ἀναγράφω... kezdetű mondat Andromaché Hektórhoz intézett szavait (Il. 6, 429 sk) idézi föl. Vö. Moles: i. m. 166.

⁶ Diod. 17, 98, 1–99, 5; Str. 15, 1, 33; Curt. 9, 4, 26–5, 30; Plut. Alex. 63; Iust. XII, 9.

Sándor, mivel úgy tűnt számára, hogy a makedónok, akik a létrákat hozzák, hanyagul végzik dolgukat, elragadott egy létrát az egyik katonától, a falhoz támasztotta, majd pajzsa alá rejtőzve felmászott. Mögötte Peukestas ment, aki a szent pajzsot vitte, melyet a király Athéné ilioni szentélyéből hozott el, és amelyet az ütközetekben mindig előtte vittek. Peukestas mögött, ugyanazon a létrán Leonnatos, a testőr kapaszkodott felfelé, egy másik létrán pedig Abreas, egyike a kétszeres zsoldban részesülő katonáknak. 4. A király már a fal mellvédjén volt, és pajzsát annak támasztva néhányat az indek közül visszataszított a falon belülré, néhányat pedig kardjával megölt és így azon a ponton megtisztította a falat. [...] A falon álló Sándort a közeli bástyákról mindenünnen hajigálták – az indek között ugyanis senki nem akadt, aki a közelébe mert volna menni –, sőt a városból is dobálták, mivel a városban lévők sem voltak távol tőle (azon a ponton ugyanis a fal mellett volt egy földhányás). Nyilvánvaló volt, hogy ő Sándor, egyfelől ragyogó fegyverzete, másfelől rendkívüli bátorsága miatt. Úgy ítélte meg, hogy ha ott marad, kockázatot vállal ugyan, de semmi említésre méltót nem mutat fel, ha viszont leugrik a falon belülré, talán elijeszti az indeket, ha pedig nem, és mégis harcolnia kellene, akkor legalább küzdelem közben halna meg, miután hatalmas tetteket vitt végbe, amelyek érdemesek rá, hogy az eljövendő nemzedékek is megismerjék – ezeket megfontolva leugrott a falról a fellegvárba.

An. 6, 9, 3–10, 1⁷

Az első elem vagy inkább kellék, melynek segítségével Arrhianos megteremti az epikus légkört olvasói számára, az ilioni szent pajzs. Mint arra fentebb már utaltunk, Arrhianos az első könyv tizenegyedik caputjában írja le, közvetlenül a *prooimion* előtt, hogy Sándor, miután Trójában áldozatot mutatott be Athénének, és felajánlotta neki teljes fegyverzetét, cserébe elvitt néhányat azokból a fegyverekből, amelyek még a trójai háborúból maradtak az istennő szentélyében. Ezeket a fegyvereket később a *hypaspistés*ek a király előtt vitték, valahányszor csatába indult. A trójai fegyverekről a csataleírások során Arrhianos többet nem tesz említést, a szent pajzs csak itt bukkan fel újból Peukestas kezében a mallos fellegvár falai előtt. A szent pajzsnek Arrhianos alighanem szimbolikus jelentőséget tulajdonított: Sándor heroikus tettéhez az egykori hősök szellemét földidéző fegyver jár, amely nem melleleg majd megóvjá a királyt a biztos haláltól.⁸

A második atmoszférateremtő utalás szintén a fegyverekhez kapcsolódik. Sándort, miután feljutott a falra, mindenünnen lövedékek érték. Nem csoda, hiszen ragyogó fegyverzete nyilvánvalóvá tette, hogy ő a sereget vezető makedón király. Arrhianos nem véletlenül utal Sándor fénylő fegyverzetére: ez a homérosi hősök sajátja. Az *Anabasis* olvasójában bizonyára felidéződött a híres jelenet, amelyben a harcba visszatérni készülő Achilles „fogcsikorítva” magára ölti Héphaistos szép kezeművét, a hold ragyogású pajzsot, s a csillagfényt sugárzó sisakot (vö. *Il.* 19, 369 skk). De még egy homérosi leírást érdemes itt előhozunk, amely nem Achilleushoz kapcsolódik ugyan, mégis bizonyos tartalmi összecsengések miatt joggal feltételezhetjük, hogy a szerző s az *Anabasis*-t olvasó közönség

⁷⁷ „Ἀλέξανδρος δέ, ὡς βλακεῖν αὐτῷ ἐδόκουν τῶν Μακεδόνων οἱ φέροντες τὰς κλίμακας, ἀρπάσας κλίμακα ἐνὸς τῶν φερόντων προσέθηκε τῷ τείλει αὐτὸς καὶ εἰληθεὶς ὑπὸ τῇ ἀσπίδι ἀνέβαινεν· ἐπὶ δὲ αὐτῷ Πευκέστας ὁ τὴν ἱερὰν ἀσπίδα φέρων, ἦν ἐκ τοῦ νεῶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἰλίου λαβὼν ἅμα οἱ εἶχεν Ἀλέξανδρος καὶ πρὸ αὐτοῦ ἐφερέτο ἐν ταῖς μάχαις· ἐπὶ δὲ τούτῳ Λεοννάτος ἀνῆκε κατὰ τὴν αὐτὴν κλίμακα ὁ σωματοφύλαξ· κατὰ δὲ ἄλλην κλίμακα Ἀβρέας τῶν διμοιριτῶν τις στρατευομένων. ἤδη τε πρὸς τῇ ἐπάλξει τοῦ τείχους ὁ βασιλεὺς ἦν καὶ ἐραίσας ἐπ’ αὐτῇ τὴν ἀσπίδα τοὺς μὲν ὥθει εἰς τὸ τείχος τῶν Ἰνδῶν, τοὺς δὲ καὶ αὐτοῦ τῷ ξίφει ἀποκτείνας γεγυμνῶκει τὸ ταῦτη τείχος· (...) Ἀλέξανδρος δὲ ὡς ἐπὶ τοῦ τείχους στὰς κύκλῳ τε ἀπὸ τῶν πλησίον πύργων ἐβάλλετο, οὐ γὰρ πελάσαι γε ἐτόλμα τις αὐτῷ τῶν Ἰνδῶν, καὶ ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς πόλεως, οὐδὲ πόρρω τούτων γε ἑσακοντιζόντων (ἔτυχε γὰρ τι καὶ προσκεχωσμένοι ταῦτη πρὸς τὸ τείχος), δηλὸς μὲν ἦν Ἀλέξανδρος ὢν τῶν τε ὅπλων τῇ λαμπρότητι καὶ τῷ ἀτόπῳ τῆς τόλμης, ἔγνω δὲ ὅτι αὐτοῦ μὲν μένων κινδυνεύσει μηδὲν ὅ τι καὶ λόγου ἄξιον ἀποδεικνύμενος, καταπηδήσας δὲ εἰς τὸ τείχος τυχὸν μὲν αὐτῷ τούτῳ ἐκπλήξει τοὺς Ἰνδοὺς, εἰ δὲ μή, καὶ κινδυνεύειν δέοι, μεγάλα ἔργα καὶ τοῖς ἔπειτα πυθέσται ἄξια ἐργασάμενος οὐκ ἀσπουδεὶ ἀποθανεῖται – ταῦτα γνοὺς καταπηδᾷ ἀπὸ τοῦ τείχους ἐς τὴν ἄκραν.”

⁸ Lásd: An. 6, 10, 2

fejében e sorok is megfordulhattak írás, illetve olvasás közben, ezek pedig az ötödik ének bevezető strófái.

*Tüdeidész Diomédésznek most Pallasz Athéné
bátorságot, erőt osztott, hogy az argosziak közt
legjobban kiemelkedjék, s nyerjen ragyogó hírt.
Nemlohadó lángot gyújtott pajzsán s a sisakján,
mint ha az ősz csillagja ragyog, mely leggyönyörűbb fényt
áraszt szét, miután megmosdott Ókeanoszban:
íly ragyogó tüzet élesztett a fején meg a vállán;
s küldte középre a hőst, hol a legtöbbben gomolyogtak.
5, 1–8 (Ford.: Devecseri Gábor)*

A harcba induló Diomédész képe több ponton egyezést mutat az Arrhianos által megrajzolt Sándorral. Diomédész nem csupán fényt árasztó fegyvereivel tűnik ki a trószok ellen küzdő argosziak közt, hanem az istennő által beléje táplált bátorsággal is, ahogy Sándort sem csupán ragyogó fegyverzete emeli ki a makedónok sorából, hanem rendkívüli bátorsága is. Mindkét hős az ellenség sűrűjébe készül vetni magát, mindketten ugyanattól a vágytól vezérelve, hogy tudniillik ragyogó s el nem múló hírt nyerjenek maguknak – Sándor mellől éppen csak Pallas Athéné hiányzik.

A legtisztább homérosi áthallás azonban a fal peremén álló Sándor gondolataiban érezhető. Idézzük fel ismét e mondatot:

*Úgy ítélte meg, hogy ha ott marad, kockázatot vállal ugyan, de semmi említésre
méltót nem mutat fel, ha viszont leugrik a falon belülre, talán elijeszti ezzel az
indeket, ha pedig nem, és harcolnia kellene, akkor küzdelem közben halna meg,
miután hatalmas tetteket vitt végbe, amelyek érdemesek rá, hogy az eljövendő
nemzedékek is megismerjék – ezeket megfontolva leugrott a falról a fellegvárba.*

E néhány sor több szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt formai, másrészt tartalmi, harmadrészt elbeszélői elemeket is sűrít magába, melyek egyértelműen az epikus megformálás szándéka mellett tanúskodnak. Vegyük röviden sorra ezeket.

A döntéshelyzetbe került Sándor Arrhianos szerint két lehetőséget fontolgatott: a fal peremén marad vagy leugrik az ellenség közé. A két cselekvési lehetőség latolgatásának stilizálása az eposzokban is többször előfordul; az *Ilias*ban διάνδιχα μερμήριξεν az *Odysszeiá*ban pedig pusztá μερμήριξεν fordulattal bevezetve.⁹

A formai hasonlóság után jöjjön ismét egy tartalmi-gondolati egyezés. Sándor szorult helyzetében végül dönt, s inkább a küzdelemben szerzett halált választja az örök hírnév és dicsőség reményében. A makedón király gondolatainak arrhianosi megformálásában mintha a sisakrázó Hektór szavai csendülnének fel, midőn Achilleusszal párbajozva meglátta szívében elkerülhetetlen végét:

*Csak legalább gyáván s hír nélkül hullni ne kelljen:
Végső nagy tettem tudják meg a megszületendők!
22, 304–305 (Ford.: Devecseri Gábor)*

Mielőtt rátérnénk a harmadik elem tárgyalására, érdemes egy rövid kitérőt tennünk. A makedón király históriáját lejegyző történetírók mindegyike részletesen tudósít e merész támadásról, de úgy tűnik, egyedül Arrhianos számára volt fontos, hogy a Sándor tette mögött meghúzódó indítékot is feltárja olvasói előtt. Ennek egyik oka talán a makedón király cselekedetének eltérő megítélésében gyökerezhet. Curtius Rufus, aki az eseményekről jóval színesebb és drámai fordulatokban jóval gazdagabb leírást ad, mint Arrhianos, a következőképp ítéli meg Sándor tettét:

⁹ Erre a formai egyezésre Adorjáni Zsolt hívta fel figyelmemet. Néhány példa: *Il.* 1, 189–192; 13, 455–457; *Od.* 4, 117–119, 6, 141–144.

Ekkor olyan hihetetlen és hallatlan merészségre vetemedett, mely sokkal inkább vakmerősége, mint fényes dicsősége hírnevét öregbítette. Azt tette ugyanis, hogy hirtelen lendülettel levetette magát az ellenségtől hemzsegő városba...

9, 5, 1–2 (Ford.: Kárpáty Csilla)

Curtius – talán a Vulgata-hagyomány nyomán – egyértelműen elmarasztalja Sándort. Jóllehet később az elbeszélésben a mallos-epizódra visszatérve maga Arrhianos is bírálja a makedónok királyát, mert dicsőségvágya miatt nem tudott ellenállni a veszélyeknek,¹⁰ mindazonáltal tettét sokkal árnyaltabban festi meg, mint a római történetíró, és inkább Sándor heroikus, epikus hősökét idéző vonásait emeli ki. Arrhianos nemcsak külsőségeiben teszi Sándort a Trója alatt küzdő nagyságokhoz hasonlatossá, hanem Homéros szereplőinek gondolatait, értékrendszerét is kölcsönveszi, hogy a király jellemvonásait és cselekedeteinek mozgatórugóit feltárja.

Arrhianos szándéka, hogy Sándort homérosi hősként mutassa be olvasói előtt, igazán akkor kristályosodik ki, ha összevetjük a rendelkezésünkre álló egyéb források leírásaival. Curtius Rufus tudósításáról már szoltunk. A római történetíró előtt alkotó szicíliai Diodóros, akinek beszámolója áll talán legközelebb Arrhianos epikus változatához, a következőképp kommentálja az eseményeket: „A király minden segítségtől elvágyva egy váratlan és emlékezetes tette szánta el magát.” (17, 99, 1)¹¹ Diodóros rövid megjegyzése csak sejteti azt, amit Arrhianos Sándor Hektórt idéző gondolatainak közvetítésével ki is mond olvasói számára. Jóllehet Plutarchosnál is feltűnik a ragyogó páncélzat, pontosabban a tüzes fényt árasztó test motívuma, mégis sokkal visszafogottabb leírást ad az eseményről, mint Arrhianos, s nem tér ki a király ugrása mögött meghúzódó indítékra (vö. *Alex.* 63). Iustinus, Pompeius Trogus művének kivonatában a következő magyarázattal szolgál: „S mert a falnak arról a részéről, amelyet elsőnek foglalt el, úgy vette észre, hogy a várost elhagyták, leugrott a város belső részére anélkül, hogy egyetlen testőr kísérte volna.” (12, 9; Ford.: Horváth János) Arrhianosnak azonban efféle prózai magyarázatok szemmel láthatólag nem feleltek meg. Szívesebben látta és láttatta hőséne homérosi énjét csillanni föl a veszélyes helyzetben.

Térjünk vissza a vizsgált szövegrészlet utolsó epikus vonására. Mint láttuk, Arrhianos megszakítva az események leírását, bepillantást nyújt hőse kavargó gondolataiba. Természetesen felesleges a kérdés, honnan tudhatta a nikomédiai történetíró, mi járt Sándor fejében, miközben a fal peremén egysúlyozott az ellenséges lövedékek záporában. A választ tudjuk: sehonnan; nyilván semmilyen hiteles forrás nem állhatott Arrhianos rendelkezésére, amely Sándor legbelsőbb gondolatait fedte volna fel. Hogy megértsük ezt a történetírásszemmel első látásra különös, nyilvánvalóan nem adatolható megjegyzést, az epikus elbeszélő eszköztárát kell megvizsgálnunk. Homéros az *Ilias*-ban (s az *Odysseia*-ban is) nemegyszer élénk tárja hősei gondolatait az elbeszélés során.¹² Az ő forrását azonban, szemben a történetíróéval, ismerjük: az eposz költője a mindent látó Múzsák által válik mindentudóvá (vö. *Il.* 2, 485), s az ő közreműködésükkel közvetíti a megkérdőjelezhetetlen igazságot halandó közönsége felé. Az epikus elbeszélő egyik fontos jellemzője a mindentudás, aminek a „gondolatolvasás” csak az egyik megnyilvánulási formája; a másik a *prolépsis*, amikor az elbeszélő egy majdan bekövetkező eseményre utal.¹³ Noha Hérodotos óta a Múzsák már nem suttoztak igaz szavakat az ókori históriások fülébe letűnt korok hőseiről, az epikus elbeszélő technika e sajátossága felfelbukkan a történetíróknál is.¹⁴ Az *Anabasis* fent idézett rövid részlete kiváló példa erre. Arrhianos „mindentudásáról” ehelyütt hőse belső monológjának megszólaltatásával adott tanúbizonyságot, de a nikomédiai történetíró gyakorta él a *prolépsis* eszközével is, előrevetítve Sándor tragikus halálát.¹⁵

¹⁰ Vö. *An.* 6, 13, 4–5.

¹¹ „ὁ δὲ βασιλεὺς ἐρημωθείς πάσης βοήθειας ἐτόλμησεν ἐπιτελεῖσαι πρᾶξιν παράδοξον καὶ μνήμης ἀξίαν.”

¹² Lásd a 8. jegyzet példait.

¹³ Az epikus elbeszélő technikáról lásd bővebben: Irene de Jong–René Nünlist–Angus Bowie (eds): *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Leiden–Boston 2004. 13–24, különösen: 13–18.

¹⁴ A Longinos által *homérikóztat*osnak (*Subl.* 13, 3) nevezett Hérodotosnál figyelhető meg leginkább az epikus elbeszélő technikák továbbélése. Erről lásd példákkal: Irene de Jong: i. m. 101–102.

¹⁵ Lásd: *An.* 7, 14, 10; 7, 23, 2; 7, 24, 1.

Nemrégiben a neves ókortörténész, Ian Worthington *How Great was Alexander?* c. mítoszromboló tanulmányában az alábbi szarkasztikus megjegyzést fűzte a fent tárgyalt eseményhez: „Egyedül irodalmi hősök ugranak az ellenség gyűrűjébe, ahogy azt Sándor tette a mallosoknál.”¹⁶ Figyelemre méltó, hogy hasonlóan ókori elődjéhez napjaink történetésében is irodalmi hősök alakjai idéződnek fel a makedón király vakmerő támadása kapcsán, csak éppen más előjellel. Worthington, mint láttuk, a források alapján joggal vonhat párhuzamot az irodalmi, azon belül is epikus hősök és Sándor között, a kérdés csupán az, hogy ez a párhuzam mennyire fedi a történeti valóságot. Erre kérdésre nem mindig tudunk megnyugtató választ adni, és gyakran meg kell elégednünk azzal, hogy megpróbáljuk felfedni, az adott történetíró milyen szándék vezérelte, és milyen irodalmi mintákat követett, amikor gondolatait papiruszra vetette.

TÓTH IVÁN
Szegedi Tudományegyetem
Ókortörténeti Tanszék
E-mail: tothivan33@freemail.hu

¹⁶ „Only literary heroes jump into the enemy’s midst as Alexander did at Malli.” *I. Worthington: How Great was Alexander?* In: *I. Worthington* (ed): *Alexander the Great*. London 2003. 313.

VÁMOS HANNA
PHAEDRUS ÉS ROMULUS
MESÉK KÉTFÉLE SZEREPOSZTÁSBAN

Az antikvitásban Aisópost tekintették a tanító célzatú állatmese megteremtőjének, ezért neve összekapcsolódott az állatmese fogalmával, és annak állandó jelzőjévé vált. Az aesopusi állatmese legfőbb jellemzője, hogy benne emberi tulajdonságokkal felruházott állatok szerepelnek. A szereplők dialógusából, konfliktusából megfogalmazódik egy általános életbölcsség, morális tanítás, mely a mese elején (*promythion*) vagy a végén (*epimythion*) foglal helyet. A tanítás, a morális életbölcsség megfogalmazása az állatmese elsődleges funkciója. Az állatszereplők viselkedése, tulajdonsága is ezt a célt szolgálja, hiszen az állatok olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, melyek egyes embertípusokat jelölnek.

A szakirodalom szerint¹ az egyes állatok általában egy jól körülhatárolt emberi tulajdonságot jelenítenek meg. A róka például ravasz, a farkas kegyetlen, a nyúl félénk. A mesékben nincs jellemfejlődés, az állatok statikus tulajdonságokkal rendelkeznek. Szintén nem jellemző az állatmesére az árnyalt jellemábrázolás, a szereplők által megjelenített tulajdonságok rendszerint feketék vagy fehérek. Az egyes mesék hagyományozódása során ezek a tulajdonságok állandónak bizonyulnak, nemigen változnak meg. Változásról csak abban az értelemben beszélhetünk, hogy az egyes mesegyűjtemények anyaga különbözik. Bizonyos mesék kikerülnek a korábbi anyagból, más mesék pedig gazdagíthatják az új gyűjteményt. Ha tehát arra vagyunk kíváncsiak, hogyan változik meg az aesopusi mese morális tanítása, teljes mesegyűjtemények szereplőiről kell beszélünk.

Ebben a dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy két, egymáshoz viszonylag közel álló mesegyűjtemény anyagát összevessük. Az egyik Phaedrus öt könyvből álló gyűjteménye, a másik pedig az ún. *Romulus-gyűjtemény*.

Phaedrus a Kr.u. 1. században írta meg öt könyvből álló verses mesegyűjteményét, mellyel irodalmi műfajjá tette az állatmesét a rómaiak számára. A meséket görögből fordította, és a prózai görög szöveget verses formában ültette át latinra. Meséi igen egyenetlenül oszlanak meg az egyes könyvek között, ebből arra szoktak következtetni, hogy gyűjteménye nem maradt ránk eredeti formájában és terjedelmében. A fennmaradt kódexek mellett az ún. *Appendix Perottina* tartalmaz további harminc mesét, melyeket azonban nem tudunk beilleszteni a gyűjteménybe, hiszen nem tudjuk, mely könyvekben és milyen sorrendben szerepeltek. Az *Appendix Perottinán* kívül további Phaedrus-meséket lehet rekonstruálni a különböző prózai parafrázisokból,² ezek egyike a *Romulus-gyűjtemény*.

Az ókor végén Phaedrus még ismert szerző volt, és az akkor még teljes gyűjteményt többször lemásolták. A másolás során keletkezett egy olyan változat, melyben már nem sorokban, hanem prózaszerűen írták le Phaedrus meséit (*Phaedrus solutus*). Ebből később több prózai parafrázis-gyűjtemény alakult ki (pl. *Aesopus ad Rufum*), melyek viszont már csak nyomokban őrizték a iambikus

¹ Lényegében ezt a definíciót tekinti érvényesnek Blänsdorf, amikor az állatmese struktúráját felvázolja. Jürgen Blänsdorf: *Lecture pédagogique-morale-politique? Problèmes herméneutiques des fables de Phèdre*. REL 78 (2000) 118–138.

² Erről l. bővebben: Carl Magnus Zander: *De generibus et libris paraphrasium Phaedrianarum*. Lund 1897; Carl Magnus Zander: *Phaedrus solutus vel Phaedri fabulae novae* XXX. Lund 1921; Francisco Rodríguez Adrados: *History of the Graeco-Latin Fable. I–III*. Leiden 1999–2003. II. 551–558.; John Henderson: *Phaedrus' Fables: the Original Corpus*. Mnemosyne 52 (1999) 308–329.

lűktetést. Ezekből a parafrázisokból aztán önálló gyűjtemények születtek, mint például az 5. században keletkezett *Romulus-gyűjtemény*. Az önálló mesegyűjtemények a phaedrusi anyag mellett egyéb forrásokat is használhatnak, más meséket is beemelhetnek a sorozatba.

Így jár el a *Romulus-gyűjtemény* szerzője is, a meglévő anyaghoz (*Aesopus ad Rufum*) további, különböző forrásokból származó meséket illeszt. A corpus végére Pseudo-Dositheus-meséket helyez, a gyűjtemény különböző pontjain pedig egyéb hellenisztikus forrásokból származó mesék bukkannak fel.³ A *Romulus-gyűjtemény* mindezek mellett főleg Phaedrustól származó meséket tartalmaz. Legnagyobb részében híven követi a phaedrusi meséket, így érdemes a gyűjteményt fő forrásával összevetni.

A *Romulus-gyűjtemény* szintén nem maradt ránk eredeti formájában. A gyűjtemény különböző szövegcsaládokra oszlik, melyek egymással is kontaminálódva bonyolult sztemmát alkotnak.⁴ A *Romulus*-corpus leghívebb leszármazottjának a szakirodalom általában a *recensio gallicana*t tekinti. Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy *recensio gallicana* alatt nem a Georg Thiele⁵ által 1910-ben kiadott 98 mesét értjük, hanem egy 81 meséből álló, négy könyvre osztott mesesorozatot. Ugyanis Thiele a *Romulus-gyűjtemény* részének tekinti az Ademar-kódex összes meséjét is. Joggal kifogásolja ezt az eljárást Francisco Rodríguez Adrados,⁶ aki szerint ez a kódex nem kapcsolódik szorosan az eredeti *Romulushoz*, hiszen annak ősére, az *Aesopus ad Rufum* gyűjteményre vezethető vissza. Az Ademar-kódex 67 meséje közül tehát csak az a néhány mese tekinthető a *Romulus*-corpus részének, amelyek kontamináció útját valahogyan bekerültek ebbe a gyűjteménybe. A *recensio gallicana*t alkotó kódexek zöme tehát 81 mesét tartalmaz négy könyvre osztva.

Ez a szövegcsalád valóban közel állhat az eredeti *Romulus-gyűjtemény*hez, sok mindent megőrizhetett egykori szerkezetéből és szövegállapotából. Ezért a szakirodalomnak megfelelően mi is elsősorban a *recensio gallicana* szövegére támaszkodunk.

A két gyűjtemény összevetése egyéb problémákat is felvet. Phaedrus meséi, mint már korábban szó volt róla, nem maradtak ránk eredeti formájukban, tehát a gyűjtemény vizsgálatakor csak a megmaradt darabokra támaszkodhattunk, az öt könyvben szereplő mesékre, valamint az *Appendix Perottina* meséire. Nem vettük figyelembe azokat a meséket, melyeket a különböző prózai parafrázisokból rekonstruáltak, hiszen ezek nem pontosan adják vissza az eredeti phaedrusi megfogalmazást, így nem lehetünk biztosak abban, hogy ugyanazok az állatok szerepeltek-e Phaedrusnál is.

Phaedrus mesegyűjteménye (az *Appendix Perottinával* együtt) összesen 124 mesét tartalmaz, nem számítva ebbe a könyvek elején és végén szereplő prológusokat és epilógusokat. A 124 meséből 44 mesében nem szerepelnek állatok, ezeket tehát nem vettük bele a vizsgálatba. Így Phaedrus mesegyűjteményéből 80 mesét vontunk be a vizsgálatba. A 81 meséből álló *Romulus-gyűjtemény*ben öt olyan mese szerepel, melyekből hiányoznak az állatszereplők. Tehát a *Romulus*-corpus 76 meséje érdekel bennünket. Így a két gyűjtemény megközelítőleg ugyanannyi darabszámú mesét tartalmaz, ezért a rájuk vonatkozó statisztikai adatok könnyedén összevethetőek egymással.

A két gyűjtemény meghatározása után összeszámolhatjuk a bennük előforduló állatszereplőket. Az állatok megszámlálásával kapcsolatban azonban néhány megjegyzést kell tennünk. Nem érdemes különbséget tenni a gyűjteményekben szereplő állatok eltérő megnevezései között, hiszen a túl aprólékos megközelítés elfedi a fontos tendenciákat. Nem teszünk különbséget például a *serpens*, *coluber* és *vipera* megnevezések között, hiszen ezek ugyanazt az állatot jelentik, és az elnevezések nem

³ Adrados: i. m. II. 519–530.

⁴ Erről l. bővebben: Léopold Hervieux: *Les fabulistes Latins. Depuis le siècle d'August jusqu'à la fin du moyen âge I–II.* Phèdre et ses anciens imitateurs directs et indirects. Paris 1884, 1893–1894². III–V. Paris 1894–1899; Georg Thiele: *Der illustrierte lateinische Äsop in der Handschrift des Ademar: Codex Vossianus lat. Oct. 15, f. 195–205.* Leiden 1905 (Codices graeci et latini photographice depicti 3.); Adrados: i. m. II. 516–558.

⁵ Thiele: i. m. CL–CLXXXV.

⁶ Adrados: i. m. II. 516–524.

takarnak különböző tulajdonságokat. Ugyanígy egy csoportnak tekintjük a *pullus*, *gallus*, *gallina* elnevezéssel jelölt állatokat, vagy például a *capella*, *hoedus* és *hircus* kifejezésekkel illetett csoportot. Hasonlóképpen egyetlen csoportot alkot az *aper*, *sus*, *scrofa*, *verres* és *porcellus* megnevezésekkel jelölt vaddisznó, vagy az *ovis* és *agnus* szavakkal jelölt bárány. Gyakori, hogy egy-egy mesén belül is több néven szerepel valamely állat, különösen a szamár esetében, ahol az *asinus* és az *asellus* egymás szinonimájaként jelenik meg. Természetesen nem azt állítjuk, hogy ezek az állatok mindig ugyanazt a funkciót töltik be,⁷ előfordulhat, hogy a különböző megnevezésű állatok különböző tulajdonságokat hordoznak, ám ezeket a részleteket egy statisztikai vizsgálat nem tudja értékelhetően bemutatni. Azért tekinthetjük a több névvel megjelölt állatokat azonos csoportba tartozóknak, mert az egyetlen elnevezéssel illetett állatok esetében is előfordul, hogy nem egyféle tulajdonságot hordoznak, nem egyféle funkciót töltik be. A statisztikai vizsgálat elsődleges célja, hogy a legjellemzőbb tendenciákat kimutassa, csak egy későbbi aprólékos vizsgálat tűzheti ki céljául, hogy az egyes állatfajtákon belüli funkciókülönbségekkel számot vessen.

Phaedrus gyűjteményében összesen 55-féle állat szerepel. Mivel az állatok nagy része nem egyetlenegyszer fordul elő, érdemes összeszámolni azt is, hogy külön-külön és együttvéve hányszor szerepelnek. Ha ugyanazon állat két különböző néven van megnevezve egyazon mesén belül, azt egy előfordulásnak tekintjük. Ha egyazon mesén belül például három egér szerepel, ezt természetesen három előfordulásnak számoljuk. Phaedrusnál ez az 55-féle állat összesen 157-szer jelenik meg. A Romulus-gyűjtemény esetében 51-féle állat 166 alkalommal fordul elő. Megfigyelhető, hogy a két gyűjteményben nemcsak a mesék darabszáma, hanem az állatfajták és azok előfordulásai is nagyjából azonos nagyságrendűek. Ezért a továbbiakban nem feltétlenül szükséges százalékos adatokkal kifejezni eredményeinket, támaszkodhatunk az egyes állatok előfordulásainak összehasonlítására.

Az állatszereplők összesített adatai azt a látszatot keltik, hogy a két gyűjtemény nagyfokú hasonlóságot mutat. Ez azonban nem egészen igaz. Hiszen korábban mindkét gyűjtemény anyagából kizártuk az állatszereplő nélküli meséket. Ezekből Phaedrusnál 44 van (a prologusok és epilógusok nélkül), Romulusnál pedig összesen 5 darab. Az a tény, hogy Phaedrus gyűjteményének 35,5%-a állatszereplő nélküli, Romulusnál pedig ez csak 6%, világosan mutatja, hogy a két corpus nem tekinthető teljesen egyformának. Az aesopusi mese műfaji definíciója megengedi, hogy növények, tárgyak, emberek legyenek a történet szereplői, ezt Phaedrus és Romulus is emlegeti előszavában. Phaedrus mesesorozata az adatok alapján vegyes tartalmúnak nevezhető, Romulus gyűjteménye pedig jobbra állatszereplőket mozgat.

Visszatérve az állatszereplős mesék vizsgálatához, megfigyelhetjük, hogy az állatok egy része meglehetősen sokszor, más része pedig csak egyetlen egyszer fordul elő. Mindkét esetet érdemes alaposabban is szemügyre venni.⁸

Nézzük meg először azokat az állatokat, melyek feltűnően sokszor bukkannak fel. Phaedrus meséiben a leggyakoribb hat állat a következő:

<i>canis</i>	15
<i>vulpis</i>	10
<i>ovis, agnus</i>	8
<i>asinus, asellus</i>	7
<i>lupus</i>	7
<i>aper, porcellus, sus, scrofa</i>	7

⁷ A *funkció* fogalmát abban az értelemben használjuk, ahogyan azt az orosz varázsmese kapcsán V. J. Propp kifejtette. L.: *Vlagyimir Jakovlevics Propp: A mese morfológiája*. Budapest 1975.

⁸ A statisztikai vizsgálat teljes anyagát terjedelmi okokból nem tudjuk bemutatni, így csak a legjellemzőbb tendenciák felvázolására szorítkozunk.

Csak részben hasonló ehhez az a lista, amelyet Romulus meséi alapján készíthetünk:

<i>lupus</i>	13
<i>canis</i>	12
<i>leo</i>	10
<i>vulpis</i>	9
<i>mus</i>	8
<i>asinus, asellus</i>	7
<i>ovis, agnus</i>	7

Ha megnézzük a két listát, megfigyelhetjük, hogy nagyjából ugyanazok az állatok szerepelnek a leggyakrabban. Vannak azonban sorrendbeli eltérések. Phaedrusról a *canis* szerepel a leggyakrabban, 157 előfordulásból 15-ször. Ez az állat Romulusnál is igen népszerű, a gyűjteményben összesen 12-szer jelenik meg, ezzel a lista második helyén áll. A Romulus-corpusban ezzel szemben a *lupus* áll az élen, mely Phaedrusról csak az ötödik helyen szerepel, mindössze 7-szer.

A *canis* mindkét gyűjteményben gyakori szereplő, de nem rendelkezik állandó, visszatérő, karakterisztikus tulajdonsággal. Az egyes mesékben felruházzható különféle funkciókkal, ám esetenként más és más jellemzőket hordoz. Lehet hűséges, mohó, hamis vagy önző. Ezzel szemben a *lupus* határozottabb jellem. Előfordul egyéb szerepkörben is, de leggyakrabban az *impius* és *improbus* kifejezésekkel határozható meg. Az, hogy a Romulus-gyűjteményben a kutya helyett a farkas a leggyakoribb szereplő, arra utalhat, hogy a Romulus-gyűjtemény állatmeséi stabilabb szereplőtípusokat tartalmaznak.

Hasonló a helyzet a *leo* esetében is. Ez az állat Phaedrusról csak a hetedik helyen szerepel (6 említés), Romulusnál pedig a harmadik helyen áll. Stabil szerepkör rendelhető hozzá, általában erős (*fortis*) és hatalmas (*potens*). Vagyis ismét a stabil funkciók, a jól körülhatárolható tulajdonságok irányába változott meg a mesegyűjtemény.

Nézzük meg most ugyanezt a kérdést az egyetlen egyszer szereplő állatok esetében. Phaedrusról összesen 55-féle állattal találkozhatunk, ebből 27-féle állat (az összes állatféle 50%-a) csak egyszer jelenik meg. Romulus gyűjteményében ez az arány megváltozik. Nála összesen 51-féle állat fordul elő, ebből mindössze 18 állat (a nála szereplő állatfajták 35%-a) csak egyetlenegyszer. Nehéz megítélni, hogy mi számít egyszeri, egyedi előfordulásnak. Korábban éppen ezeknek az eseteknek a számát csökkentettük azzal, hogy bizonyos megnevezéseket szinonimáknak tekintettünk (pl. *sus* = *scrofa*). Az egyszer szereplő állatok sokszor egy adott tulajdonság egyedi megjelenítői, esetenként felcserélhetőek egymással. Például a prédaállat szerepét Phaedrusról egyaránt betölti az egyszer szereplő *passer* vagy a szintén egyszer megjelenő *columba*. Helyettük az esetek egy részében nyugodtan állhatna másféle állat, például *rana* vagy *lepus*.

Az egyszer előforduló állatfajták arányszámának megváltozása (50%-ról 35%-ra) arra utalhat, hogy a Romulus-corpus karakterisztikusabb, inkább a többször szereplő állatok jellemzőek a gyűjteményre.

Hiba lenne azonban egyenlőségjelet tenni a gyakori előfordulás és a határozott jellemvonás közé. Egyfelől a gyakori állatok között is találunk olyat, amelyik különféle tulajdonságokkal rendelkezik (pl. *canis*), másfelől a ritkán szereplő állatok olykor határozott, egyedi funkciót jelenítenek meg. Ilyen például a Romulusnál egyszer megjelenő *graculus*, vagy a kétszer előforduló *vespertilio*, vagy a Phaedrusról szintén kétszer megtalálható *feles*. A speciális tulajdonságok ábrázolásához esetenként speciális állatfajta van szükség, például a *vespertilio* külső megjelenésében is jól kifejezi a kétszínűséget, mely a mesékben az ő tulajdonságaként jelenik meg. Szintén speciális a *feles*, mely mindkét esetben *bilinguis* és *fraudator*.

Arra is van példa, hogy az eddig nem tárgyalt, háromszor-négyszer előforduló állatok is határozott tulajdonságokkal jellemezhetőek. Például a három alkalommal megjelenő *musca* mindannyiszor a szemtelen, bosszantó légy szerepét tölti be. Vagy a szintén háromszor szereplő

accipiter mindig ragadozó állatként jelenik meg. Ugyanígy a *rana* is tipikus tulajdonsággal rendelkezik, szinte mindig békák seregéről esik szó, akik félősek, gyávák és kicsik.

A statisztikai adatok áttekintése után összefoglalhatjuk a tapasztaltakat. Noha a *Romulus-gyűjtemény* legnagyobb része Phaedrus meséiből származik, a két gyűjtemény szereplőhasználatát érzékelhetően eltér. Ezt csak részben magyarázza, hogy a mindkét gyűjteményben meglévő mesékben lecserélődnek a szereplők. Ilyen ritka eset például, amikor a Phaedrusnál szereplő *lepus* helyére szövegromlás folytán *lupus* kerül, vagy amikor az *Equus et aper* című mesében az *aper* helyett *cervus* szerepel. A Romulus-corpus inkább azért változik meg Phaedrushoz képest, mert a gyűjtemény összeállítója meséket hagy el, illetve újabb meséket illeszt a meglévő anyagba.

A számszerű adatok azt mutatják, hogy a *Romulus-gyűjtemény* határozott irányban változik meg. A phaedrusi tanmese tágabb értelmű, míg a romulusi állatmese szűkebben értelmezhető műfaj. Erre mutat az állatszereplő nélküli mesék számának jelentős csökkenése, a leggyakrabban előforduló állatok határozottabban kirajzolódó jelleme, valamint a csak egyszer előforduló állatok számának visszaesése. Úgy tűnik, mintha a romulusi mese közelebb állna ahhoz a definícióhoz, amit például Blänsdorf alkalmaz.⁹ Az állatszereplőket mozgató, határozott jellemeket megjelenítő állatmese inkább Romulusra jellemző, mint Phaedrusra.

Mindez természetesen sokkal pontosabban tárgyalható a szereplők funkciójának vizsgálatával. Fontosabb az állatszereplők funkciója, mint a megnevezése vagy a mesékben felbukkanó néhány szavas jellemzés. Például a prédaállat szerepköre beszédesebb, mint a *lepus* vagy a *columba* állatnév, és többet mond, mint az, hogy gyáva vagy félénk. A gyűjtemények ilyen, funkciókon alapuló összehasonlítása csak úgy végezhető el, ha az egyes meséket egyesével értelmezzük, és szereplőit kategóriákba soroljuk.¹⁰

VAMOS HANNA
Szegedi Tudományegyetem
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék
E-mail: vamos.hanna@gmail.com

⁹ Blänsdorf: i. m. 118–138.

¹⁰ Nem olyan katalógusra gondolunk, mint Perry vagy Chambry felsorolása, hanem az aesopusi meseanyag szisztematikus áttekintésére, amilyen például Adrados monográfiájának III. kötete.

VÍGH ÉVA

FIZIOGNOMIKUS GONDOLKODÁS AZ ÓKORI GÖRÖG KULTÚRÁBAN

A fiziognómia tudománya – amely a test és a lélek összefüggéseit és értelmezhetőségét kutatja – az ókor óta foglalkoztatta az írókat és művészeket, s különböző mértékben, hangsúllyal és megítéléssel volt jelen az ember jellemének megismerése és ábrázolása kapcsán. A fiziognómia gyökerei igen messze nyúlnak, és még csak nem is a görög kultúrában keresendők az első fennmaradt emlékek. Már az ókori Mezopotámiával kapcsolatban nemcsak egyfajta fiziognomikus látásmódról, hanem a szó szoros értelmében vett fiziognómiai „kézikönyvekről” beszélhetünk, amelyek eredete a Kr.e. XII. századra tehető.¹ Mezopotámiában a fiziognómia jobbra az orákulum része volt, a jósláshoz nyújtott segédkezet. Az assziriológusok *fiziognómiai omeneknek*² hívják azokat a gyűjteményeket, táblákat, amelyek az ember külső jegyei, a haj színe, az orr, a száj alakja, a testrészek formája, a testen elhelyezkedő anyajegyek alapján – ha helyesen értelmezik a jegyeket – az ember sorsára vonatkozó alapvető információk birtokába lehet jutni. Olyan ékírásos táblákról van szó, amelyek szerkezete minden ősbabiloni – jóslással, de orvostudománnyal vagy joggal kapcsolatos – „tudományos” szövegre jellemző: két tagmondatból álló mondatra, egyfajta szillogizmusra épül a gondolat.³

A test részeinek külön-külön történő szemlélése és az arc, illetve a test egyes részeinek szentelt megkülönböztetett figyelem a költői nyelvezetben is dominál: a szem, az orca, a szempillák, az ajkak, stb. mind szinte külön életet élnek, bár – s erre szinte minden fiziognómiai értekezés felhívja a figyelmet – csak együttesen jellemzik a leírt személyt. Mindenképpen olyan gyakorlatot jelentett, amely az ember külső jegyei alapján deduktíve kikövetkezteti a jövőt természetfeletti, avagy isteni beavatkozás nélkül. A görögöknél már Homérosznál is olvashatunk fiziognomikus megfigyeléseket. Az *Íliász*ban a hitvány és a bátor már külsejéről is felismerhető:

*hisz kitűnik könnyen, ki a nyámnyila és ki a bátor:
annak a bőrén egymást kergetik egyre a színek,
lelke se tud rekeszizmában megférti nyugodtan,
változtatja helyét, meggörnyed, váltja a lábát,
és nagyokat dobban kebelében a szíve, halálra
várakozóan, foga is koccan hangos vacogással.*⁴

Az ókori görög kultúrában azonban a Kr.e. V. századtól tesznek említést fiziognómusokról, Platónnál is találunk „fiziognomikus” megjegyzéseket, amelyekkel bizonyos etnográfiai utalásokat tesz, illetve a klíma meghatározó szerepéről szól,⁵ a zoomorf hasonlatok pedig a reinkarnáció kapcsán kerülnek előtérbe.⁶ Mindenesetre e megfigyelések a fiziognomikus látás- és ábrázolásmód elterjedéséről tanúskodnak, bár a szó szoros értelmében vett fiziognómiáról még nem beszélhetünk. Az

¹ Ezzel kapcsolatban meggyőzően érvel J. Bottéro: *Symtômes, signes, écritures dans l'ancienne Mésopotamie*. In: *Divination et rationalité* (szerk. J. P. Vernant). Paris 1974. 73–214.

² Vö. A. L. Oppenheim: *Az ókori Mezopotámia*. Budapest 1982. 278 skk.

³ Az ember viselkedéséből, különféle mindennapi – akár intim – megnyilvánulásából kikövetkeztethető osztályozásokról, besorolásokról van szó, egyfajta kazuisztikáról. E megállapítások szerint például: „*ha egy férfinak szőrös a válla, szeretni fogják a nők*”, vagy „*ha egy ember alvás közben mosolyog, súlyosan meg fog betegedni*”, továbbá „*ha egy ember beszéd közben jobb irányba harapdálja az ajkát, cselt szőnek ellene*”, sőt „*ha egy férfi, amikor nővel van dolga, s idejekorán ejakulál, élete teljében fog meghalni*”. Vö. uo. 116.

⁴ Homérosz: *Íliász* 13, 277–284 (ford. Devecseri Gábor).

⁵ Vö. Platón: *Állam* 435e–436a; *Timaiosz* 24c; 44d–45b.

⁶ Vö. Platón: *Phaidón* 81c.

ókori Görögországban a fiziognomikus megfigyelések eleinte a jóslás, majd az orvoslás területéhez kötődtek. E különböző hagyományok – a jóslás és az orvoslás „segédtudománya” közötti szerepekkel – a fiziognómia későbbi felfogását és felhasználását is előrejelezték. Maga az emberi test titokzatos jelek halmaza, amelyek – szimbolikus értékkel felruházva – istenek és emberek közötti kommunikáció lehetőségét kínálták fel, és az általános kozmikus rend magyarázatára is felhasználhatók voltak.

Maga a *physiognomonía* elnevezés a Kr.e. V. század végére datálható *Corpus Hippocraticum*hoz tartozó ötvennégy könyv egyikében, a járványokról szóló könyvben jelenik meg először, s ezzel bizonyítást nyer, hogy a fiziognómia már nem csak benyomások, intuíciók szüleménye, vagy az orákulum része, hanem „tudomány” a maga sajátos módszereivel. A híres orvos, Galénosz is (Kr.u. II. sz.) a fiziognómia feltalálását Hippokratésznek (Kr.e. 460–370) tulajdonítja, mint olyan tudományt, amely az orvostudomány elméleti segédtudománya. A *Corpus* nem egy értekezésében találhatott az utókor is a fiziognómiával kapcsolatba hozható érdekes megfigyeléseket. A járványokról szóló értekezésben például ilyen megfigyelések olvashatók: „A vörös egyedek, hegyes orral, apró szemmel, gonoszak. Azok a vörösek azonban, akiknek lapos az orruk és a nagy a szemük, jók. A barna szemű, vörös hajú, hegyes orrú emberek vízkórosak lesznek, hacsak nem kopaszok.”⁷ A *Corpus* egy másik, a táplálkozásról szóló értekezésének a témája is közkedvelt érvelés lesz a modern korban, amikor a jellem és az ételek minősége és milyensége közötti kapcsolatot is kutatják. Ebben az értekezésben azonban külön figyelmet érdemel a férfi és a nő közötti különbséget is meghatározó tűz és víz elemének és azok arányának a kérdése.

Maga a négy testnedv (nyirok, vér, sárga epe, fekete epe), amely a négy, az egészséget és a jellemet arányaival meghatározó alaptulajdonsággal (meleg, hideg, száraz, nedves) hozható kapcsolatba, szintén hippokratészi eredetű, majd Galénosz fogja az újkorigi ható módon rendszerezni. Erre épül majd a középkorban a négy alapterperamentum elmélete, miszerint az egyik vagy a másik testnedv túlsúlya hozza létre a flegmatikus, a szangvinikus, a kolerikus és a melankolikus egyedeket. E hippokratészi írások között olvasható még egy másik írás is a levegőről, a vizekről, illetve a lakhelyekről, sőt talán ez az az értekezés, amely a leginkább tartozik a fiziognómiához: eszerint a klimatikus környezeti tényezők is nagy mértékben hatnak a külső és a jellembeli tulajdonságokra. A más fajok és más népek etnikai jellemzőinek talán ez az első szisztematikus tárgyalása azzal, hogy a testen látható minden jelet megpróbál megmagyarázni és azokat a környezeti tényezőkkel kapcsolatba hozni. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy Ázsia és Európa, az északi és déli területeken lakók közötti szomatikus és jellembeli tulajdonságok felvázolása semmiképpen nem vezetett faji előítéletek kimondásához.

Platón Az Államban szól a környezet és a klíma jellemre gyakorolt hatásáról, s ezzel követi a lélek hármasság, érzelmi, érzelmi és értelmi részre való felosztásának tézisé, amelyet a népekkel kapcsolatban is lehetséges alkalmazni: „[...] bennük fészkel az indulat ősoka, például a trákokban, a szítákban és általában Észak lakóiban; vagy például a tudmányszeretet, amit főképp honunk lakóiról állítanak, vagy a pénzszeretet, amit nem utolsósorban a föníciaiakra és az egyiptomiakra mondanak”.⁸ A *Timaios*ban pedig azt hangsúlyozza, hogy Attika éghajlatának kiegyensúlyozottsága „bölcsőbb emberek” születését teszi lehetővé: „Ezt az egész berendezkedést és szervezetet előbb nálatok honosította meg az istennő, kiválasztva azt a helyet, ahol megszülettek, felismerve az évszakok ottani helyes arányát, hogy majd igen értelmes embereket hozzon létre.”⁹ A görögök állama ugyanis nem véletlenül jött ott létre, mert az ottani évszakok helyes aránya igen értelmes embereket eredményezett. Arisztotelész középelmélete a politikai kormányzásban is helyt kap, hiszen földrajzilag Ázsia és Európa között elhelyezkedő Görögország az, amely mindkét térség jellegéből részesülve a legszerencsésebb:

A hideg éghajlat alatt, főleg az Európában lakó népekben erős az akarat, de kevesebb bennük a tehetség és a mesterségekre való készség, ezért bár igaz, hogy

⁷ Az idézetet l. a járványokról szóló könyvben: *Opere di Ippocrate* (szerk. M. Vegetti). Torino 1976. Ep., 2, 5, 1.

⁸ Platón: *Állam* 435e–436a (ford. Jánosy István).

⁹ Platón: *Timaios* 24c (ford. Kövendi Dénes).

*másoknál jobban szeretik a szabadságot, de nem elég polgáriasodottak, és a szomszédaikon való uralomra képtelenek. Az ázsiaiak viszont tehetségesek, a mesterségeket kedvelik, de gyávák, és ezért folytonos alárendeltségben és szolgaságban élnek. A hellén nép, miként lakóhelye is a kettő között fekszik, mindkét tulajdonságban részesül, bátor és tehetséges; ezért ezután szabadságban és a legtükéletesebb politikai szervezetben él, akár mindenki fölött is tudna uralkodni, ha egy államban tömörülne. De ugyanilyen különbségeket mutatnak a hellén törzsek is egymás közt: egyik részük természet szerint csak egyoldalú, a másik részükben viszont szerencsésen vegyül mind a két képesség.*¹⁰

Ezek az idézetek nem annak a bizonyítására szolgálnak, hogy a Platón fiziognómus lett volna, csupán arra kívánnak rámutatni, hogy a fiziognomikus meglátások mindig is többé-kevésbé rendszeres és tudatos részét képezték az emberi megfigyelésnek és ítéletalkotásnak. Ennek bizonyítékát számos írott forrásban is megtalálhatjuk. Diogenész Laertiosztól tudjuk, hogy Antiszthenész (Kr.e. V–IV. sz.) állítólag írt a szofistákról egy művet, amelyben fiziognómiával is foglalkozott.¹¹ Arisztotelész pedig azt állítja a *De generatione animalium*-ban, hogy „egy fiziognómus minden kifejezését kettő vagy három állatra vezette vissza, s így is gyakran sikerült meggyőznie a hallgatóságot”¹²; ez mindenesetre azt jelzi, hogy létezett a fiziognómus mesterségét, művészetét gyakorló személy, aki az ember és az állat közötti analógiás módszert (is) alkalmazta. Egy IV. századi epigramma, amely valószínűleg egy bizonyos Euszthenész sírfelirata volt, arról tanúskodik, hogy ő mint „fiziognómus egy tekintetből képes volt megérteni a gondolatot.”¹³ Különböző forrásokból van információnk arról, hogy Szókratész (Kr.e. 470–399) idejében élt Athénban egy fiziognómus, egy Zopyrus nevű eredendően trák rabszolga, aki Alkibiádész nevelője lett. Ő azt állította, hogy meg tudja mondani az emberek erkölcsi, jellembeli tulajdonságait külsejük, a szem, a homlok, az arc és a testforma alapján. Több ókori mű hagyományozta ránk azt az anekdotát, miszerint a fiziognómiában jártas pedagógus Szókratészt – külseje alapján – ostobának, kéjenc nőfalónak bélyegezte meg, ám tanítványai megvédték a filozófust, aki azonban elismerte, hogy természettől fogva valóban rendelkezett a fiziognómus által neki tulajdonított vétkekkel, de az értelem, a filozófia révén sikerült megszabadulnia tőlük (l. 34. ábra: Lüszipposz: *Szókratész mellszobra*).¹⁴

Szókratész csúnyasága is közmondásos volt. Külsejét általában így írták le: széles, vaskos, pisze orr, kidülledt szemek, vastag, húsos ajkak, hatalmas pocak. Ráadásul közismerten elhanyagolt volt, állandóan koszos, büzlő rongyokban járt. Tehát a fiziognomikus megfigyelések egész tárházát nyújtotta. Xenophón (Kr.e. 430–355) *Memorabiliájában*¹⁵ Szókratész, amikor a neves görög festővel Parrhasiosszal (Kr.e. 460 k.–380 k.) beszélget, rávezeti a művészt annak megállapítására, hogy az arckifejezés a lelkiállapot függvényében változik, és az olyan erkölcsi tulajdonságok is, mint a nagylelkűség, a bőkezűség, a hitványság, a mértékletesség, a kicsinyesség, a bölcsesség, a felfuvalkodottság vagy a faragatlanság kiülnek az arcra, legyen az ember akár mozdulatlan, akár mozgás közben. A festő képes, sőt köteles is ezeket a tulajdonságokat a lehetőség szerint leghűbben ábrázolni. Kr.e. IV. században az arcképfestésnek e módja sajátosan van jelen a görög művészetben,

¹⁰ Arisztotelész: *Politika* 1327b (ford. Szabó Miklós).

¹¹ Diogenész Laertios: *Lives of eminent philosophers*. London–Cambridge 1991. VI, 16.

¹² Vö. Arisztotelész: *De generatione animalium* 769b 18 skk.

¹³ Vö. *Anthologia Graeca: Epigrammatum Palatina cum Planudea*. Lipsiae 1894-, 7, 661. Az epigrammát Theokritosnak tulajdonítják.

¹⁴ Cicero e történethez, amelyről a *De fató*-ban is olvashatunk, még hozzáteszi, hogy a természet adta tulajdonságokat akaraterővel módszeresen át lehet alakítani. (Vö. Cicero: *De fato* 5, 10–11.) Az anekdota visszatér a *Tusculanae disputationes*-ben is [5, 37, 80] további kiegészítésekkel. Ez a regényes epizód számos középkori és újkori fiziognómiai értekezésben apróbb módosításokkal [olykor más nevekkkel] visszatér azzal az erkölcsi-pedagógiai célzattal, hogy bizonyítsa: a fiziognómia azért is hasznos, mert nemcsak mások erkölcsét tudjuk kikövetkeztetni, de abban is segít, hogy akarattal, értelemmel felszerelkezve jobbbá váljunk. A magyar kultúrtörténeti hagyományban is megvan e fiziognomikus történet: vö. A keresztény olvasónak. – XXVIII. Physiognomia. A tagoknak állásáról való ítélet, melyből az emberek természete megismertetik, Kolozsvár, 1592, in Csízio, vagyis a csillagászati tudománynak rövid és értelmes leírása. Budapest 1986. 108–113.

¹⁵ Xenophón: *Memorabilia*. Boston 1903. III, 10, 4 skk.

hiszen a realisztikus ábrázolás megkövetelte, hogy az ábrázolt személy szomatikus jegyei a pszichológiai kifejezéssel egészüljenek ki. S míg korábban csak típusok – öregek, fiatalok, urak és rabszolgák stb. – ábrázolása volt a jellemző, igazi arcképek akkor születtek, amikor a festők felismerték, hogy a külső jegyek és a jellembeli tulajdonságok együttesen vezetnek erkölcsi ítélethez a művészetekben. Erre jellemző példa Szilanión Kr.e. 370 körül Platónról készített portréja, amelyet nem sokkal a filozófus halála után az athéni akadémián állítottak ki (l. 35. ábra). E szobor igen híres az ókori képmások között is, mivel a szobrász a külső, fiziognomikus vonásokat a filozófus belső szellemi kisugárzásával igyekezett visszaadni.

A természetű ábrázolás fontosságáról Plutarkhosz is megemlékezik Nagy Sándor kapcsán (l. 36. ábra; Lüszipposz: *Nagy Sándor mellszobra*). Érdemes e passzust hosszasan idézni, mert a jellem és az ábrázolás fiziognomikus kapcsolata is kiolvasható ebből:

Alexandrosz külső megjelenését leginkább Lüszipposz szobrairól ismerhetjük meg; ő volt az egyetlen művész, akit Alexandrosz méltónak tartott rá, hogy megminta, mert Lüszipposz fejezte ki legtalálébban az utódaitól és barátaitól később annyit utánzott sajátosságait: nyakának tartását, ahogy kissé balra tartotta, és szemének olvatag tekintetét. Apellész, aki később villámmal a kezében festette meg, nem találta el arcszínét, mert a valóságnál sötétebbre és barnábbra festette. Mint mondják, Alexandrosz bőre világos színű volt, s ez a világos szín a mellén és az arcán vörösesbe ment át. Arisztokseniosz emlékirataiban azt olvassuk, hogy bőre kellemes illatot árasztott, s szájának és egész testének jó illata volt, amely ruháit átjárta. Ennek okát valószínűleg meleg és tüzes teste magas hőfokában találhatjuk meg. [...] Alexandroszt valószínűleg testének forrósága tette hajlamossá az ivásra, és ez okozta indulatosságát is.¹⁶

A fenti idézeteken kívül is természetesen számos fiziognómiával kapcsolatos utalást találhatunk az ókori szerzőknél, ami e tudomány, avagy művészet szerepét és jelentőségét támasztja alá az ember megismerhetőségével kapcsolatban. Maguk az ókori szerzők, mint például Diogenész Laertius is,¹⁷ Arisztotelésznek tulajdonítottak egy kis értekezést, amely az utókorra Pszeudo-Arisztotelész néven hagyományozódott: a *Physiognomonika* címet viselő mű, nemcsak hogy nem Arisztotelész írása, de a legutóbbi kutatások szerint¹⁸ – nyelvi és tartalmi eltérések miatt – valószínűleg nem is egy szerző műve. Nagyon valószínű, hogy az ókorban Arisztotelész neve alatt több hasonló témájú írást gyűjtöttek egybe, így pontossággal megállapítani teljesen lehetetlen, hogy a pszeudo-arisztotelészi értekezés egészében vagy részben (és mely részben) Arisztotelésznek köszönhető. Ugyanakkor mindenképpen arisztotelészi ihletettségi művel állunk szemben a feldolgozás valóban arisztotelészi módját és a tárgyalt kérdések megközelítését illetően.

Hogy mennyire arisztotelészi jellegű és hatású e mű, érdemes néhány arisztotelészi művet fellapozni, hiszen ezekben – mint már utaltunk erre – nem egy fiziognómiai megfigyelést találhatunk. Az *Analytica prior*ában például olyan fiziognómiai következtetésről szól, amely három altételen alapul. Eszerint minden természetes affektus egyszerre alakítja át a testet és a lelket, minden sajátos affektusnak megvan a maga sajátos jegye, valamint minden fajnak van egy sajátos, azt legjobban jellemző affektusa: ez a fiziognómia elméleti igazolását jelenti.¹⁹ Arisztotelész azt is állítja, hogy ha egy teremtmény szomatikus jegyei alapján egyfajta állathoz hasonlatos, lehetetlen, hogy egy másik állat természetes hajlamaival rendelkezzen. Az egyén teste és lelke tehát olyannak mutatkozik, hogy a lélek partikuláris hajlama mindig a test bizonyos formáját követi.²⁰ A test és a lélek összetartozásának

¹⁶ Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok* (ford. Máthé Elek). Budapest 1978. 583–584.

¹⁷ Vö. *Diogenész Laertios*: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben. Arisztotelész élete (V, 12). Budapest 2005.

¹⁸ Már a XVII. században is kételynek adott hangot a mű arisztotelészi eredetét illetően. E vitákról részletesen tájékoztat Richard Foerster is a görög és latin fiziognómiai értekezéseket egybegyűjtő műve bevezetőjében: *Scriptores physiognomonici graeci et latini*. R. Foerster (ed). Lipsiae 1893.

¹⁹ Vö. *Arisztotelész*: *Analyt. Prior.* 2, 70b skk.

²⁰ *Uo.* 805b.

elvével Arisztotelész a szenvedélyek fontosságát is hangsúlyozza, amiről a *De animában* a következőképpen szól: „Úgy látszik, hogy most a lélek szenvedélyei kapcsolatban állnak a testtel: a bátorság, a kedvesség, a félelem, a könnyörületesség, a merészség és tovább az öröm, a szeretet, a gyűlölet, mert amikor ezek a szenvedélyek létrejönnek, a test módosuláson megy keresztül.”²¹

Ha tehát az érzelmek hatására a test módosulásokon megy keresztül, a láthatatlan érzelmek látható formát öltenek a test közvetítésével. Sőt „nyilvánvaló, hogy minden testnek megvan a maga formája és alakja”, azaz akármilyen léleknek nem felel meg akármilyen test: a közöttük lévő, mondhatnánk izomorf kapcsolat alapján a lélek „formája” a test formájával értelmezhető. A lélek az a forma, amely meghatározza az anyagot,²² ennek megfelelően tehát a lélek, amely az ok, a *principium*, meghatározza a testet. A test pedig a lélekre enged következtetni. Az V. századi fiziológiai ismeretekre alapozva állítja, hogy „mivel a test eszköz, amelynek minden egyes része, s ehhez hasonlóan maga az egész is valami cél érdekében jött létre, szükségszerű, hogy olyan legyen, amilyen és olyan alkotórészekkel, amilyenekkel létrejött”.²³ Eszerint tehát a test a lélek eszköze, külső, látható formája: „a test valamiképpen a lélek céljainak van alárendelve...”²⁴

Az állatok szerepe a fiziognómiai tételek, hasonlatok esetében igen meghatározó: a jórészt szintén Arisztotelésznek tulajdonított *Historia animaliumban* ez különös jelentőségre tesz szert, ahol a szerző a kellő részletességgel, gyakran anekdotikus befűzésekkel szól az állatok jó és rossz cselekedeteiről. Az egyes állatfajok állandó jellemzőkkel, konstans „jellembeli” sajátosságokkal rendelkeznek,²⁵ amelyek tekintélyes része, a középkori *bestiariumok* közvetítő szerepe és hatása miatt is mindmáig kíséri az egyes állatokról kialakított képet. A *Historia animalium* az állatok fiziognómiai jegyeinek tárgyalásából indul ki, s ez az elméleti alap vezet az emberek külsejével és viselkedésével való összevetéshez. Olyan visszafogott és homályosan körülírt szimbolikus analógiákkal találkozunk mindazonáltal, ami miatt e mű még nem nevezhető fiziognómiai értekezésnek. Arisztotelész biológiai-fiziológiai művei mindenestre hol kifejtve, hol látenszen magukban foglalták azt a szillogizmuson és analógián alapuló fiziognomikus világképet, amelyre a Kr.e. IV. századra datálható, a *Corpus Aristotelicum*hoz tartozó pszeudo-arisztotelészi *Physiognomonika* is épül.²⁶ Ez a mű teljes meggyőződéssel vallja már a test és a lélek közötti kapcsolat elvét.

A *Physiognomonika* kezdő mondata tulajdonképpen a fiziognómia lényegét hangsúlyozza, amikor kijelenti, hogy „a jellem összhangban áll a testtel és nem önmagában, a test elváltozásaitól függetlenül létezik.” Ez a lélek-test interakcióján alapuló tudomány tehát kölcsönösség, amely megfigyeléseken, szillogizmusokon, analógiákon alapul: „Hiszen soha nem született olyan élőlény, amely egy másik élőlény külsejét birtokolta volna, mint amelyiknek a lelkületét, hanem ellenkezőleg: mindig ugyanazon élőlénynek a testét és a lelkét, ezért szükségszerűen egy bizonyos testhez egy bizonyos jellem kapcsolódik.”²⁷ Az értekezés szerzője mindenestre módszertani meghatározás igényével lép fel, amikor három módszer, ha úgy tetszik fiziognómiai vizsgálat létjogosultságát hangsúlyozza. Az egyik az ember és egy állat külsejének összehasonlítása és az ebből kikövetkeztethető jellem olvasatának a módszere, a másik az emberek fajtái közötti különbségekre alapoz, a harmadik pedig a külső jellegzetességekből indul ki, illetve abból, hogy mely lelki hajlam és érzelem milyen külsővel jár. E három módszerre való utalás mindenestre azt feltételezi, hogy az értekezés megírásakor (tehát Kr.e. IV. században) a fiziognómia már meglehetősen magas szintű kidolgozottsági fokot ért el, amikor már több bevett módszerrel is lehetséges volt fiziognómiai vizsgálódást végezni.

²¹ Arisztotelész: *De anima* 2, 1, 403a 15.

²² I. m. II, 1, 412b 10.

²³ Arisztotelész: *De partibus animalium* 642a 10.

²⁴ *Uo.* 645b 15–20

²⁵ Vö. Arisztotelész: *Historia animalium* 488b 12.

²⁶ Az értekezés magyar fordítását *Fiziognómia* címmel (ford. Békés Enikő) I. Vígh Éva (szerk): „Természeted az arcodon”. A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig. Szöveggyűjtemény. Ikonológia és műértelmezés 11/2. Szeged 2006. 11–26.

²⁷ *Pszeudo-Arisztotelész: Physiognomonika* 805a (ford. Békés Enikő).

E háromnak, azaz a zoológiai, etnológiai, illetve etológiai módszer mindegyikének a gyenge pontjaira is rámutat a szerző. Így az értekezés a három addig bevett módszer mellett nem zár ki egyéb vizsgálódási lehetőségeket sem, lévén mindegyik jegyek, ismertetőjelek azonosításán alapul. Ráadásul a különböző módszerek kombinálását is fontosnak tartja, mert pusztán az arckifejezés vizsgálata nem feltétlenül vezet megbízható eredményhez, „hiszen a mogorvával is megtörténik néha, hogy eltöltenek egy kellemes napot és a vidám ember külsejét veszik fel, és fordítva, a vidám is elszomorodhat, ezért megváltozik az arckifejezése”.²⁸ Ugyanez a probléma azzal a vizsgálódási módszerrel is, amely kizárólag zoomorf analógiákon alapul: „Ezért a lehető legtöbb állat közül kell választani, és olyanok közül, akiknek nincs a lelkében más közös tulajdonság, csak az, aminek a jelét vizsgáljuk.”²⁹ Az érzelmek és a körülmények kiváltotta jelekkel is csínján kell bánni, s ez a megfigyelés vezette a pszeudo-arisztotelészi szerzőt a fiziognómia episztemológiai alapjainak meghatározásához. Nagyon fontos annak a megállapítása, hogy „a fiziognómia tehát, miként azt maga a neve is mutatja, a lélek veleszületett tulajdonságaival foglalkozik, illetve a járulékosak közül azokkal, amelyek előfordulásukkal megváltoztatják a vizsgált jegyeket.”³⁰

A pszeudo-arisztotelészi fiziognómia tehát elméleti alapokon indokolja, mikor lehet/kell vizsgálat tárgyává tenni az akcidentális jegyeket, s ezzel valójában a fiziognómia körébe sorolja a test állandó (s ezért jórészt kontrollálhatóan) ismertetőjegyeit, valamint járulékos (s ezért jórészt kontrollálható) jegyeinek többségét is. Nézzük tehát, milyen jegyek figyelembevétele fontos a fiziognómusok számára: „Fiziognómiai vizsgálatot [...] a mozgásból, a testtartásból, a színekből, az arcvonásokból, a hajból, a bőr simaságából, valamint a hangból és a húsból, továbbá a testrészekből, és az egész testalkatból lehet végezni.”³¹ Nyilvánvaló, s erre a szerző is utal, hogy a testtartás és az arcvonások ugyan állandó jellegzetességeket mutatnak, a lelkiállapot és az érzelmek azonban ezeken módosíthatnak, s a jó fiziognómus az állandó és a járulékos jelek összességét veszi figyelembe ítélete megalkotásakor. A *Physiognomonika* ezen a ponton nagyon fontos megjegyzést tesz, s ezzel a fiziognómiát a erkölcsfilozófia társtudományává teszi:

*A testrészekben található ismertetőjegyeknél azonban árulkodóbbak azok, amelyek az arcvonásokban, illetve a mozdulatokban és a testtartásban nyilvánulnak meg. Ostobaság teljesen megbízni az ismertetőjegyek közül csak egyben, de hogyha több, egy bizonyos tekintetben egymással összhangban levő jegyet veszünk figyelembe, akkor nagyobb valószínűséggel feltételezhetjük, hogy az ismertetőjegyek igaznak bizonyulnak.*³²

Az elméleti bevezetés után a *Physiognomonika* első traktátusa néhány gyakori erkölcsi erény és vétek fiziognómiai jellemzőit írja le röviden és pontosan. A felsorolás azonban egy ponton megszakad, nyilvánvalóan folytatódhatott, hiszen távolról sem teljes vagy teljességre törekvő a lista. Az egyes modern kiadások által második résznek vagy „B” traktátusnak nevezett folytatás viszont – szintén rövid elméleti és módszertani bevezetés után – éppen e felsorolást látszik folytatni, ugyan fordított kiindulási pontból: míg az első rész az egyes erkölcsi tulajdonságokra, lelki habitusokra vonatkoztatva állapít meg külső jegyeket, a második részben a testrészekre lebontott külső jegyek formája és minősége alapján tesz a szerző bizonyos erkölcsiségre valló megállapításokat. Eszerint „akiknek a lábszára tagolt, izmos és erős, lelkükben is erősek és a férfiak neméhez tartoznak. Akiknek vékony és izmos a lábszára, azok buják, és a madarakra hasonlítanak. Akiknek túlságosan telt a lábszáruk, mely szinte már szétreped, azok arcátlanok és szemérmetlenek, itt az összbenyomást kell figyelembe venni.”³³

Ez utóbbi megállapítás az egész fiziognómia egyik alaptétele, és az értekezésekben rendre visszatér, ugyanis az összbenyomás, a jegyek együttes vizsgálata, az *epiprepeia* (ἐπιπρέπεια), valamint a legnyilvánvalóbb jegy domináns hatása alapján lehet csak érvényes ítéletalkotásra

²⁸ I. m. 805b.

²⁹ I. m. 806a.

³⁰ I. m. 806a. 22.

³¹ I. m. 806a 28.

³² I. m. 806b 31.

³³ I. m. 809a 30.

vállalkozni. Arisztotelészi ihletettségu az arány, a közép etikai értékének feltétlen tisztelete is. Ha ugyanis az erény közepén áll a két szélsőség, tehát a vétkek között, ennek megfelelően az arányos, a középestől semmilyen irányban el nem térő testalkat és formák a jók. Ezek azok, amelyek arányos formáikat tekintve az erényes és tisztességes emberre utalnak. Ez a nézet szintén hosszú utóélettel rendelkezik majd a XVI–XVII. század etikai irodalmában is. A *Physiognomonika* szerzője summásan ugyan, de évezredekre meghatározta fiziognómia és etika kapcsolatának alapját: „Az aránytalan testalkatúak tisztességtelenek, ez a lelki beállítódásukra és a női típusra utal. Amennyiben az aránytalanok tisztességtelenek, akkor az arányosak feltehetően becsületesek és bátrak.”³⁴ Bármely részét is vesszük figyelembe a pszeudo-arisztotelészi műnek, nyilvánvaló, hogy a későbbi, különösen az ókori és középkori írásokon alapuló klasszicista értekezések ezeket az olykor velős megállapításokat bővítik, elemzik, magyarázzák a *Physiognomonika* által felvázolt nyomvonalon, olykor kiegészítve más (pszeudo) arisztotelészi műből vett állásponttal.

A pszeudo-arisztotelészi *Physiognomonika*n kívül a görögök a későbbi századokban is jelentős művekkel járultak hozzá a fiziognómia elméleti kidolgozásához: a laodikeai (Kis-Ázsia) születésű rétor, Marcus Antonius Polemón (Kr.u. 88–144) *De physiognomoniája* (Kr.u. II. sz), az egyik legjelentősebb ezek közül. A 133–136 között görög nyelven írt értekezés elveszett, és arab közvetítéssel csak töredékes formában jutott el hozzánk. Bár időben igen távol esik a pszeudo-arisztotelészi műtől, tartalmát tekintve nagyon sok közös vonás figyelhető meg a két írásban. Polemón is nagy jelentőséget tulajdonít az ember-állat hasonlatnak, sőt igen részletes és pontos leírását adja az e szempontból legfontosabb állatoknak.³⁵ Polemón korában már nem volt szükség a fiziognómia elméleti pontosítására, a tudomány definiálására vagy igazolására. Léteztek már fiziognómusok, akik – e tudomány alapjainak megfelelően – hol az orvosláshoz, hol a jósláshoz, hol a jellem megfejtéséhez nyújtottak segédkezet. Műve könnyen kezelhető és hasznosítható kézikönyv, s ebből a szándékból is született: szerkezete, a témák könnyen áttekinthető felosztása is erre utal.

Az antik medicina csúcspontját jelentő görög származású itáliai orvos Galénosz (Kr.u. 129–210) fiziognómiával kapcsolatos megfigyelései – különösen a reneszánsz korban alapvető *Quod animi mores corporis temperameta sequantur* – örökítették tovább a középkori arab, majd európai kultúra számára a test és a lélek összefüggő vizsgálatának kérdését. Galénosz szisztematikusan egyesítette a négy elem hagyományos, empedoklészi elméletét a négy testnedv szintén hagyományos, hippokratészi elméletével: az ember külső, testi tulajdonságait és lelki alkatát ugyanis ezeknek a nedveknek a megfelelő aránya határozta meg. Rendszerezése és elmélete a későbbi korok fiziognómiai értekezéseinek orvosi-fiziológiai alapját képezte.

Az alexandriai születésű orvos és szofista Adamantius *Physiognomica* (Kr.u. IV. sz) című műve tulajdonképpen Polemón parafrázálása, népszerűsítő változata, s hírneve is ennek köszönhető: *Az Adamantii physiognomonicon libri duo* a hang, a bőr, az arckifejezés, a lélegzés és különösképpen a szem formájában és színében, s számos más jel kombinációjában, a legrejtettebb részletek megfigyelésében véli felfedezni a jellem kiismerésének lehetőségét. A XVI–XVII. század folyamán jut majd Adamantius modernkori népszerűsége tetőfokára, ugyanis minden szerző kötelezően idézte, forrásként kezelte Polemónnal együtt.

A fiziognómiáról szóló elmélkedés, e görög források alapján a további századokban latin és arab szerzők műveiben élt tovább, míg jórészt az arab közvetítésnek köszönhetően a XIII. században kerültek vissza az európai köztudatba a fiziognómia középkori újjászületésének idején.

VÍGH ÉVA
Szegedi Tudományegyetem
Olasz Tanszék
E-mail: eva.vigh@libero.it

³⁴ *Pszeudo-Arisztotelész: Physiognomonika*: i. m. 814b 3.

³⁵ Polemón művének e fejezetét Máté Ágnes fordításában l. Vígh Éva (szerk): „Természeted az arcodon”. A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig. Szöveggyűjtemény: i. m. 35–43.

VIHAR JUDIT

ANTIK ELEMEEK AKUTAGAVA RJÚNOSZUKE
MENSURA ZOILI CÍMŰ NOVELLÁJÁBAN

„Nagy író az, akinek halála után harminc évvel tíz elbeszélését még olvassák. Ha öt elbeszélését, akkor híres, ha hármát, akkor is írónak nevezheti magát” – írja Akutagava Rjúnoszuke (1892–1927), a modern japán próza egyik legkiemelkedőbb egyénisége, a Taisó-korszak (1912–1927) legkiválóbb írója. Ennek alapján igazán nagy írónak nevezhetjük Akutagavát, hiszen novellás köteteit a világ minden részén, szinte az összes nyelven szétkapkodja az olvasók tábor. Alkotóművészetének köszönhető, hogy a modern japán irodalom a világirodalom része lett. Munkássága egyesíti keletet és nyugatot, az ősi kínai és japán kultúrát, az antik és a modern civilizációt. Tragikus végű élete során nyolc elbeszéléskötete jelent meg. Írásainak témái többnyire az emberi cselekedetek mozgatórugóit, a kor etikai problémáit vizsgálják, a művész és az alkotás viszonyát elemzik. Lét és nemlét, a filozófia és az erkölcs legfontosabb kérdéseire keresi a választ. *Kuroszava Akira* Akutagava két novellájából: *A vihar kapujában* (Rasómon, 1915) és a *Bozótmélyben* (Jabu no naka, 1921) címűekből készítette el a népszerű filmet.

Akutagava rendkívül bonyolult korban élt. A hosszú évszázadok állóvize után 1868-tól, a Meidzsi-reformtól kezdődően megszűnt Japánban a több évszázados bezártság, és a megújult világban egyszerre akartak pótolni mindent. Ebből következik, hogy a különböző irodalmi irányzatok nem egymás után jelentkeztek, mint ahogy Európában a romantika, a naturalizmus stb., hanem egyszerre. A korra az európai minta korlátlan majmolása volt jellemző. Akutagava szerint Japánnak eredeti, saját kultúrával kell rendelkeznie, s nem az a lényeg, hogy mit vegyenek át, hanem az, hogy hogyan. „Széleskörű irodalmi ízlés jellemzi, amely Nietzsche-től Tolstojig és Dosztojevszkijig terjed” – írja róla J. Thomas Rimer. Szokatlan, meghökkentő eseményre van szüksége ahhoz, hogy a művészi kifejezés maximális erejével ábrázolhassa a témát. Stílusjegyei a tömörség, a pontos és világos megfogalmazás. Írásai nem cizellált ecsetvonások, hanem kemény kézzel megfestett tusrajzok. A magasztos és az ironikus látásmód nála egymás mellett van jelen. A nagy előd, Nacume Szószeki (1867–1916) ezt írja róla: „Soha, senki sem tudott még így megnevettetni. Finom ízlés és őszinte humor jellemzi írásait.”

Akutagava sok művében fordul az európai klasszikus kultúra felé, görög és római mitológiai alakok gyakran szerepelnek írásaiban, emellett a kereszténység problematikája is izgatja, több Krisztusról szóló elbeszélése van, például az *Egy keresztény halála* (Hokjónin no si, 1918), *A nankingi Krisztus* (Nankingu no Kiriszuto, 1920).

Az 1916-ban íródott *Mensura Zoili* című, viszonylag korai elbeszélése valóságos és képzelt elemek ötvözete. A művet Akutagava a japán irodalomban oly gyakori *sisószezu* formában, vagyis egyes szám első személyben írja le. Akutagava írásai általában álom és valóság között lebegnek. Ebben az elbeszélésben a hős egy hajón utazik, s vele szemben különös férfi foglal helyet. Hősünk, miközben az európai vodkát iszogatja, maga sem tudja, hogy a hajószalonban ül-e, vagy egy átlagos szobában. A ringató érzés, az ablak mögül felsejlő víz látványa miatt mégis úgy érzi, hosszú hajóutazáson van. A vele szemben ülő szakállas, szögletes állú, erős szemüveget hordó férfiról az az elképzelése támad, mintha már látta volna valahol, valamikor, de ebben sem biztos. A férfi külsejéből arra következtet, hogy bizonyára író vagy festőművész. Akutagava írásaiban gyakran felvetődik a 20. század íróinak nagy kérdése: mi ér többet, az élet, vagy a művészet. Akutagava egyértelműen a művészetet tartja elsődlegesnek, amiért meg kell szenvedni úgy, ahogy József Attila is vallja a mottóul idézett magyar népdallal: „Aki dudás akar lenni, pokolra kell annak menni.” Akutagava *A pokol kínjai* (Dzsigokuhen, 1918) című elbeszélésében Josihide, a festő csak úgy tudja megfesteni a pusztító tűzvész képét, ha

maga is látja, átéli az iszonyat pillanatát. A csodálatos mű elkészül, de a festőművész felakasztja magát, s nem sokkal ezután örökre elfelejtük. „Amikor A pokol kínjait olvassa az ember, óhatatlanul is a Michelangelóról szóló legenda jut az eszébe. Állítólag keresztre feszített egy ifjút, hogy hűen meg tudja festeni Krisztus szenvedéseit.” – Írja az orosz műfordító és irodalomtörténész, Vlagyimir Grivnyin. Akutagava már húsz éves korában a művészet fontosságát hangsúlyozza: „Baudelaire egy sora többet ér egy ember életénél.” A *Mensura Zoili* című elbeszélés is azon műveinek sorába tartozik, ahol a művészet értékeinek fontosságán töpreng.

Hősünk a művész külsejű férfitől tudja meg: még egy hétig kell hajózniuk, hogy eljuthassanak Zoiliába. Milyen ország is Zoilia? Hősünk eddig még nem is hallott erről a köztársaságról. Persze nem is hallhatott, mert ez az ország Akutagava képzeletében született meg. Akutagava más novellájában is olvashatunk képzeletbeli birodalomról, így a *Különleges sziget* (Fusigi na sima, 1923) című írásában is hajón utazva érkezik el Szusszanrap képzelt szigetére, az elnevezés kulcsa könnyen megfejthető, ha fordítva elolvassuk a sziget nevét. Ez az elbeszélés kései visszacsengése a *Mensura Zoil*nak, szintén a művészet értékelését veti fel olyan formában, hogy a Szusszanrap nevű sziget állandóan zöldségtermesztéssel foglalkozik, hegyekben állnak ott a zöldek, de sosem lehet tudni, melyik a jó. De vajon miről nevezetes Zoilia? Van egy értékmérő műszerük, amely számokkal mutatja ki, mennyit ér egy festmény vagy egy regény. Külsőleg olyan ez, mint egy mérleg, csak nem emberek állnak fel rá, hanem festményeket és könyveket helyeznek el rajta. Persze időnként a keretek és kötések zavarólag hatnak, de a mérés után már nincs probléma: vissza lehet rakni ezeket.

Régen csak békák lakták ezt az országot, de Pallasz Athéné emberré változtatta őket. Ezért van az, hogy még most is némelyik lakos beszédhangja kuruttyolásra emlékeztet. Az első emlék Zoiliában arról a tudósról maradt, aki Homéroszt ócsárolta, s emiatt márványtáblán örökítették meg szavait. Ez a műszer a kultúra fegyvere: azok az írók, akik eddig bárányhúsként árusították a kutyahúst, most nem ússzák meg szárazon! A zoiliai Hírmondó szerint itt található a világ legjobb egyeteme is.

A kultúra mérlegét Zoiliában már az országhatároknál is felállították, nehogy bejuthassanak a köztársaságba holmi értéktelen regények vagy festmények. Japán írók és festők műveit is be akarták hozni Zoiliába, és az eredmény elég gyatra volt, annak ellenére, hogy hősünk és népe tűrhetőeknek tartja ezeket az alkotásokat.

Eközben a legfrissebb zoiliai Hírmondóból elolvassák, hogy mennyit érnek az utóbbi hónapban publikált japán elbeszélések. Hősünk Kume Maszao alkotása iránt érdeklődik, aki valóságos személy, Akutagava egyik legjobb barátja, író. A *Mensura Zoili* című elbeszélés írásakor még élt, 1924-ben követett el öngyilkosságot. Halálának pontosan a harmadik évfordulóján, 1927-ben vetett véget életének Akutagava azzal, hogy kellenél több veronált vett be. A továbbiakban Kume elbeszéléseiről kezdenek beszélgetni a hajószalonban, egyik írásáról a különös műszer kimutatja, hogy teljesen értéktelen, hiszen az emberi lét értelmetlenségét taglalja. A szögletes állú férfi ezek után megjegyzi, hogy hősünk *Pipa* című írását is említik a Hírmondóban, amelynek értéke körülbelül ugyanekkora, ráadásul eléggé terjengősnek is mondható. Hősünk meglehetősen kellemetlenül érzi magát, mire a szögletes állú azt javasolja, hogy írja újra munkáit, hogy azok igazi értékeket képviseljenek. Hősünk azonban nem hagyja magát, azzal replikázik, hogy az sem biztos, vajon a műszer jól működik-e. Az értékmérő ellenőrzésére azt a módszert alkalmazzák Zoiliában, hogy egy elismert művet helyeznek a műszerre, mondjuk a modern novellaírási mesterének, Maupassant-nak egy novelláját, amelynél rögtön nagy értéket mutat a műszer. Érdekes módon viszont törvény tiltja, hogy a Zoiliában íródott műveket megvizsgálják. A nép nem járul hozzá: „*Vox populi – vox dei*”, s ehhez betű szerint ragaszkodnak a zoiliaiak. A pletykák szerint azonban valamikor régen, mikor még az értékmérőre rakták a helybeli alkotásokat, csak minimális értékeket mutatott a műszer, s ez gondolkodásra készítette Zoilia lakóit: vagy kételkednek a műszer hitelességében, vagy pedig műveik értékét kérdőjelezik meg. Természetesen egyik sem volt túl örömdetes. De maradjunk annyiban, hogy ezek csak pletykák.

Az ironikus csipkelődéseket Akutagava helyzetkomikummal oldja fel: ebben a pillanatban a hajó hirtelen megdől, s a szögletes állú férfi székestül együtt a földre huppan. A zoiliai Hírmondó sok-sok példánya szanaszét repül, a vodkásüveg is kiborul, s végül a hajó ablaka mögül eltűnik a hullámszó tenger képe. Kitör a pánik: nem történhetett más, mint hajótörés, vagy pedig egy víz alatti vulkán jött működésbe.

Az író azonban hirtelen váltással a képzelet világából a valóságba navigálja az olvasót. Az egész történet csak álom volt, hősünk elbóbiskolt, s most a dolgozószobájában ül saját hintaszékében, St. John Ervine valószínűleg nem valami érdekfeszítő színdarabját olvasva merült álomba. A hintaszék imbolygása miatt úgy érezte, hogy hajó himbálja, talán ezért volt az a különös álom. Akutagava azonban hű marad önmagához, ironikus-sejtelmes stílusához, mert az elbeszélés utolsó mondata még mindig játékot sugall: hősünk nem tudja, hogy a szögletes állú férfi Kume Maszao volt, vagy talán valaki más.

VIHAR JUDIT
Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK
Szláv és Balti Filológiai Intézet
Károli Gáspár Református Egyetem BTK
Japán Tanszék

WOJTILLA GYULA
ZARATHUSTRÁT MEGKÍSÉRTI A SÁTÁN
(VIDÉVDÁD 19, 5–10)

Zarathustra, görögösen *Zoroaszter*, az egyetemes vallástörténet egyik legismertebb prófétája és a kultúrtörténet emblematisz alakja. A görögök a Kr.e 5. század eleje óta ismerték nevét, Zoroasztert a Platón köréhez tartozó filozófusok nagy bölcsnek tartották. A Kr.u. 1–2. században élt Dión Khrüszosztomosz megörökítette a legendát, miszerint Zarathustra az igazság megkeresésére felment a magányos hegyre, ahol az égből kicsapó láng formájában megismerkedett az isteni igazsággal. A középkorban mágusnak és varázslónak tartották, személye és a mágusok gyakran szerepelnek a klasszikus arab írók munkáiban. Az ő neve él tovább Sarastro formájában Mozart *A varázsfuvola* című operájában (1791), s a próféta nevét kölcsönözte Friedrich Nietzsche *Így szólt Zarathustra* című nagy hatású könyvének megírásakor, Richard Strauss hasonló című szimfóniája a világ nagy hangversenyterméinek állandó repertoárdarabja. Végül, de nem utolsósorban, Zarathustra ma is az Indiában és Angliában élő párszik számára Isten legfőbb prófétája.

Ezek után némileg meglepő, hogy noha történeti személy volt, minden személyére vonatkozó adat meglehetősen bizonytalan. Nevének szó szerinti jelentése 'öreg tevés'. Ezt Thieme szellemesen gúnynévnek magyarázza, amit azért adtak az újszülötteknek, hogy ezzel eltereljék róla a gonosz szellemek figyelmét.¹ A könyvtárnyi szakirodalomban a korábbi kutatók Kr.e. 7. századba, az újabbak a Kr.e. 13. századra datálják működését. Szülőföldjét pedig, éppen a *teve* szóból kiindulva, az ókori Baktriában (mai Afganisztán) vélik megtalálni, ahol a teve a korai ókorban már háziasított állat volt. John R. Hinnelsnek, az ókori iráni vallástörténet egyik legkiválóbb szakértőjének lényegében igaza van, amikor azt mondja, hogy nem tudjuk biztosan, hol és mikor született Zarathustra.²

Életének egyik legérdekesebb epizódja, egyben legnagyobb próbatétele az, amikor megkísérti őt Angra Mainju, a Gonosz Lélek, a sátán. Ez a történet párhuzamba állítható Buddha és Jézus megkísértésével. A buddhista és a keresztény történet közötti párhuzamot már régóta nem tartják bizonyító erejűnek arra nézve, hogy az előbbi hatott volna az utóbbira.³ A szigorúan kritikus indológus, R. Garbe úgy vélekedik, hogy a perzsa és a keresztény történet között nem kell kapcsolatot keresni. Angra Mainju csak egy országot ígér Zarathustrának, a sátán viszont világaluralmat kínál Jézusnak. Ugyanakkor a perzsa és a buddhista történet közötti közelebbi kapcsolatot Garbe nem találja teljesen valószínűtlennek.⁴ Ettől függetlenül a háttérben igen összetett eszmetörténeti összefüggések vannak, amelyek további kutatásokat igényelnek. Mint látni fogjuk, a perzsa történetben szereplő király az adott mitikus világképben a királyság ura vagy a nemzetek ura, aki a kereszténységből ismert Antikrisztus egyes vonásait is hordozza. *Vadhagana* nevének jelentése 'gyilkos', és mint tudjuk a buddhista ördög neve *Mára* 'a halál'. A kereszténység tanítása szerint pedig az emberiség az ördög sugallatára elkövetett ösbűn következtében vált halandóvá.

Zarathustra megkísértésének története az *Avesztában* a *Vidévdád*⁵ című könyvben található. A *Vidévdád* cím jelentése 'Daévák elleni törvények'. Nyelvtörténeti szempontból a könyv az „újabb

¹ P. Thieme: Der Name des Zarathustra. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 95 (1981) 122–125.

² J. R. Hinnels: Perzsa mitológia. Budapest 1992. 92.

³ Schmidt József: Buddha élete, tana, egyháza. Budapest 1920. 207.

⁴ R. Garbe: Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Tübingen 1914. 52.

⁵ A korábban sok könyvben népszerű *Vendidad* név a helyes *Vidévdát* torzított alakja.

avesztai” (jungavestisch) szövegekhez tartozik. Az „újabb avesztai” nyelvemlékek nyelvi formája egyenetlen, különféle nyelvjárási jelenségeket őrzött meg, és különböző időszakokban fogalmazódtak meg. Legrégebbi darabjai a Kr.e. 600 körül már létezhetnek. Az egyes szövegek koráról és keletkezésük helyéről egyelőre keveset tudunk.⁶ A 22 könyvből álló *Vidévdád* tartalmilag egy papi törvénykönyv, amely a rituális tisztaságra vonatkozó szabályokat rögzíti. Egyes kutatók azt feltételezik, hogy az *arsakida* korban (Kr.e. 3. sz. –Kr.u. 3. sz.) keletkezett.⁷

Az alábbi lefordított szövegrészlet nyelvileg kétségkívül régi, ugyanakkor a 8. és 9. paragrafusban olvasható nyelvtani hibák, amelyek a nyelvtani ismeretek hanyatlását mutatják, egy későbbi, végleges megfogalmazást sejtetnek.⁸ A szövegben így is sok archaikus nyelvi alak fordul elő: *coniunctivusi* formák *futurum* jelentésben, megengedő mellékmondat állítmányaként tagadószóval, passzív *aoristos* és egyebek. A ránk hagyományozott szövegben akadnak nyilvánvaló glosszák is, ezeket azonban a szöveg kiadói, a szövegahagyomány nagy bizonytalansága miatt, egyelőre nem merték kihagyni.

A nyelvtani nehézségek, a szöveg tömörsége, a benne lévő homályos utalások miatt a fordítóknak nagy nehézségekkel kell megküzdeniük.⁹ A sajátos vallási terminológia magyar nyelvre fordításakor olyan magyar megfelelőket kellett találni, amelyek egy a vallási irodalomban jártas magyar olvasó számára érthetőek, és amelyek megfelelnek a modern magyar irodalmi nyelv követelményeinek. A jelen fordítás tehát valójában kísérlet.

⁶ K. Hoffmann–B. Forsmann: Avestische Laut- und Flexionslehre. Innsbruck 1996, 33–34.

⁷ Jeremiás Éva: Iráni Vallások (források). Budapest 1989. 6.

⁸ A. V. W. Jackson: Avesta Reader. First Series. Stuttgart 1893. 47.

⁹ Nem véletlen, hogy az ismert autentikus fordítások között sokszor olyan eltérések vannak, hogy az olvasónak az a gyanúja támadhat, hogy nem egy és ugyanazon szövegről van szó. Vö. M. Haug: Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsis. Edited and enlarged by E. W. West. London 1884. 253–254 és The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad. Translated by J. Darmesteter. Oxford 1887.

Vidévdáv 19, 5–10¹⁰

5. *Zarathustra* [így] kiáltott *Angra Mainjunak*¹¹: „Ó *Angra Mainju*, a rossz teremtetője!¹² El fogom pusztítani a *daévak* által létrehozott teremtetést¹³, el fogom pusztítani *Naszut*¹⁴ akit a *daévak* teremtettek, el fogom pusztítani *Knáthaiti pairikát*¹⁵, míg megszületik a dicsőséges *Szaosjant*¹⁶ a *Kászava-tóból*¹⁷, a keleti világtájából, a keleti világtájából.”

6. *Angra Mainju*, a rossz teremtetője, feleletül [így] kiáltott: „Ne pusztítsd el az én teremtményeimet, ó szent *Zarathustra*! Te *Pourusasza*¹⁸ fia vagy, az anyaméhéből hozzám fohászzkodtál [?].¹⁹ Tagadd meg a *Mazda* tisztelők jó vallását²⁰, [és] el fogod nyerni a jutalmat, amint elnyerte *Vadhagana*²¹ király.”

¹⁰ A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadások: Avesta, die heiligen Bücher der Parsen. III. Vendidad. herausgegeben von K. F. Geldner. Stuttgart 1895 és A. V. W. Jackson: i. m. a megfelelő nyelvtani és filológiai megjegyzésekkel. A fordításban a perzsa szavak a magyar kiejtés szerinti hangalakban szerepelnek.

¹¹ *Angra Mainju*, középperzsa névén *Ahriman*, a Gonosz Szellem, az ördög, a perzsa dualista vallás negatív isteni személye. Tőle származik minden rossz a világban.

¹² A *duzdáman* kifejezés alapjelentése 'rossz teremtetés', mint jelző 'rossz teremtetésű'. I. Scheftelowitz (Die altpersische Religion und das Judentum. Giessen 1920. 53) „a gonosz törvényeket teremő” fordítása kevésbé meggyőző.

¹³ A *daévak* vagy *dévek* nagyhatalmú gonosz szellemek. *Darmesteter*: i. m. 205 „a *Daéva* által létrehozott teremtetést” fordít. Arra gondol, hogy a *Daéva* nem más, mint a *daévak daévája*, azaz maga *Angra Mainju*. Nyelvtanilag a *daévo.dáta* összetétel mind „(a) *daéva* által teremtet”, mind „*daévak* által teremtet” jelentésű lehet. Én *Haug*: i. m. 254 fordítását és *H. Reichelt* (Awestisches Elementarbuch. Heidelberg 1978³. 449) értelmezését tartom a magam részéről valószínűbbnek.

¹⁴ *Naszu*, szó szerint 'holttest', a megszemélyesített halál, a rossz és a bűn egyenes következménye.

¹⁵ A *pairikák* eredetileg nimfaszerű lények, később gonosz női szellemek, boszorkányok. A *Knáthaiti* nevű *pairikáról* mindössze azt tudjuk a *Vidévdád* I. *Fargard* 10 alapján, hogy a sárkányölő *Kereszásza* hőshöz hűséges volt. *Haug* (i. m. 254, 1. jegyzet) szerint talán egy bálványimádó Kandahar (Afganisztán) környékén. Ezt a feltevést a *pahlavi* kommentár megerősíti „elpusztítom a varázslók szerelmét”. *Jackson* (i. m. 47) szerint ez más szóval azt jelenti, hogy „elpusztítom a bálványimádást”.

¹⁶ *Szaosjant*, a szav- 'használ' ige *participium futurum activi* alakja, 'aki használó lesz' azaz a 'megváltó' aki az utolsó ítélet napján el fogja ítélni a rosszakat, és fel fogja támasztani a jókat.

¹⁷ Az avesztai hagyomány szerint egy lány a *Kászava-tóban* fürödve megfog, és azután megszüli *Szaosjantot*. Vö. *Darmesteter*: i. m. LXXIX. A tó az iráni Szísztán (Seistan) tartományban lévő *Zarah-* vagy *Hamún-tóval* azonosítható. Vö. *Jast* 19, 66. In: *The Zend-Avesta. Part II. The Sirozahs, Yasts and Nyayis*. Translated by J. Darmesteter. Oxford 1882. 302, 2. jegyzet.

¹⁸ A *Pourusasza* név jelentése 'lovakban gazdag'. Tipikus előkelő iráni személynév.

¹⁹ A mondat második felének (*baréthjád hacsa závisi*) értelmezése nagyon problematikus. A *závisi* forma a *zú-* 'valakit hívni, szólítani' ige *passiv aoristosának* singularis 1. személyű alakja, és mint ilyen, a sátánra vonatkozik. A *hacsa* praepositio *ablativussal* vagy *instrumentalissal* áll, jelentése '-val, -vel, -ből, -ből'. A *baréthrya* szó jelentése 'anyaméh'. A *baréthryád ablativusi* alak. Itt *ablativus originis*. Így a szó szerinti fordítás „az anyaméhéből szólítottam meg”. *Haug* fordítása (i. m. 255) „te a születéstől segítségül hívsz”. *J. Darmesteter* (*The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad*. Oxford 1887, 206: „just born of thy mother” és a 3. jegyzetben hozzáteszi: „possibly, 'I was invoked' by thy mother”. *The Commentary* has 'Some explain thus: Thy forefathers worshipped me: worship me also.’

²⁰ Az igaz vallást, a perzsa dualizmus jó istenének, Ahura Mazdának a követését. Az *Ahura Mazdá* név jelentése 'bölcset ur'. A korai perzsa vallás bizonyos korszakaiban a mindenható, mindentudó Isten, a zsidó *Jahve* megfelelője.

²¹ *Vadhagana* nem történeti személy. Nevének jelentése 'a gyilkos', aki *Darmesteter* (i. m. 206, 4. jegyzet) szerint nem más, mint *Ázsi Daháka*, 'az égető kígyó'. *Ázsi Dahákát* Firdauszi *Sáhnáme* (*Királyok könyve*) című eposza *Dahák* (arabosan *Zahák*) néven ismeri. Az ifjú Dahákot az ördög rávette arra, hogy ölje meg apját és foglalja el a királyságát. Ezer évig uralkodott, míg végül a legendás hős, Faridun legyőzi, és Demavend-hegy belsejébe zárja. Az avesztai hagyományban egy háromfejű sárkányként jelenik meg. Őt is a Demavend-hegybe zárják, ahonnan csak a világ vége előtt szabadul ki, hogy azután véglegesen legyőzzék. Ez utóbbi motívum a kereszténységből ismert Antikrisztussal mutat feltűnő párhuzamot. Király, egészen pontosan 'az ország ura' vagy *Darmesteter*: i. m. 206 'a nemzetek ura'.

7. Annak feleletül [így] kiáltott *Szpitáma*²² *Zarathustra*: Nem tagadom meg a *Mazda* tisztelők jó vallását akkor sem, ha testemnek, életemnek²³, lelkemnek szét kellene szakadnia.”

8. *Angra Mainju*, a rossz teremője, feleletül [így] kiáltott: „Kinek a szavával győzől le, kinek a szavával versz vissza? Milyen fegyverrel [győzik le, verik vissza] a jó teremtmények az én teremtesemet, [aki] *Angra Mainju* [vagyok]?”

9. Annak feleletül [így] kiáltott *Szpitáma Zarathustra*: „A mozsár²⁴, a csésze²⁵, a *haoma* a *Mazda* által kimondott szó az én legkiválóbb fegyvereim, ezzel a szóval győzlek le, ezzel a szóval verlek vissza, a jó teremtmények ezzel a fegyverrel [győznek le, vernek vissza]. Ó gonosztevő *Angra Mainju*! *Szenta Mainju*²⁶ adta azt nekem, a határtalan időben²⁷ adta, az *Amésa Szpenták*²⁸, a jó uralkodók, a jó tevők adták.”

10. *Zarathustra* hangosan énekelte az *Ahuna vairja* kezdetű szent imádságot²⁹.

WOJTILLA GYULA

Szegedi Tudományegyetem

Ókortörténeti Tanszék

E-mail: wojtillag@t-online.hu

²² *Szpitáma* egy iráni család neve, amelyhez *Zarathustra* tartozott.

²³ A bizonytalan etimológiájú *ustána* szó jelentése 'élet' és 'életerő'.

²⁴ A mozsár és egy mozsártörő, ami a *haoma* nevű legfőbb áldozati ital elkészítésére szolgál. Alapanyagul egy speciális cserje ágait használták, manapság pedig az *Ephedra distachya* L. var. *helvetica* nevű növényből készítik.

²⁵ A csésze a *haoma*-áldozatnál használatos edény.

²⁶ *Szenta Mainju* jelentése 'szent lélek'.

²⁷ A *határtalan időben* (*zruni akarané*) kifejezésben szereplő *zrvan*, mint istenség: *Zrvan*, középperzsa alakjában: *Zarván/Zerván*, az idő és sors megszemélyesítette istene, aki kezdettől fogva létezett, és akitől a két iker, *Ahura Mazdá* és *Angra Mainju* születik. A *zervanizmus* a késő ókori Iránban egy ideig nagyon népszerű volt.

²⁸ *Amésa Szpenták*, a Szent Hallhatatlanok. Hat vagy hét főisten neve, akik *Ahura Mazdá* körül élnek.

²⁹ Ez a 27. *Jaszna* 12. strófája, a négy legszentebb ima egyike az *Avesztában*. Jelentősége a zoroasztrianusok vagy mai párszik számára olyan, mint a *Miatyánk* a keresztényeknek.

MELLÉKLET



1. ábra



2. ábra



3. ábra



4. ábra



5. ábra



6. ábra



7. ábra



8. ábra



9. ábra



10. ábra



11. ábra



12. ábra



13. ábra



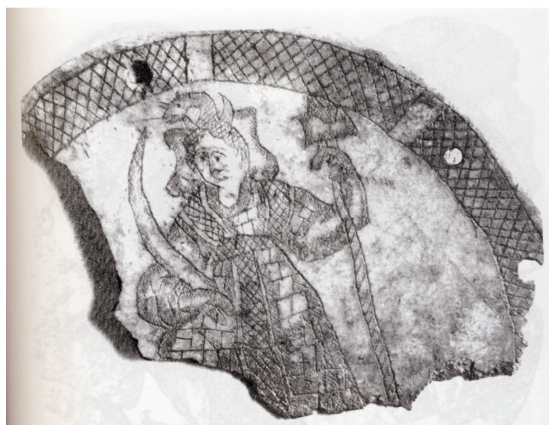
14. ábra



15. ábra



16. ábra



17. ábra



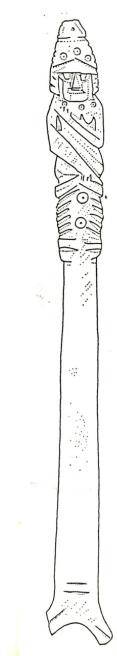
18. ábra



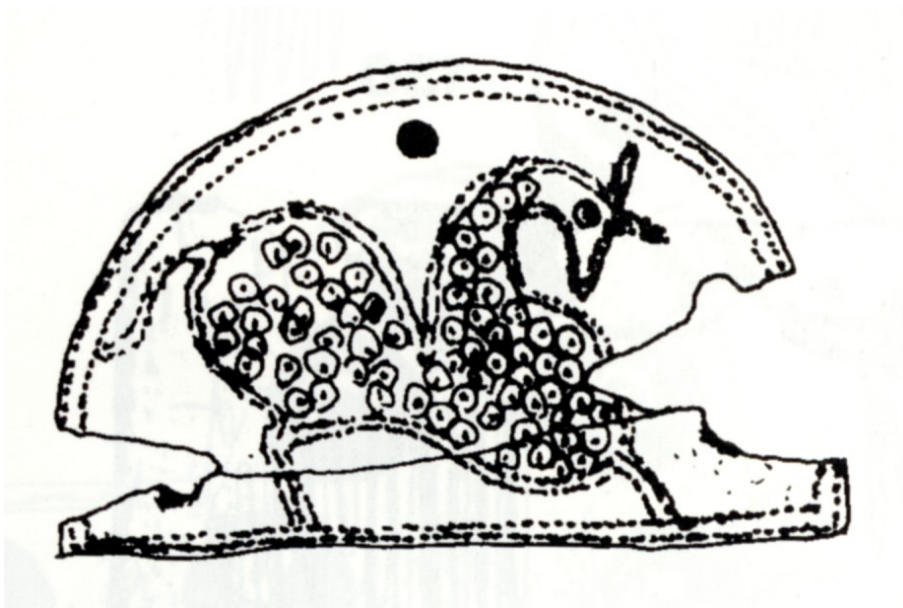
19. ábra



20. ábra



21. ábra



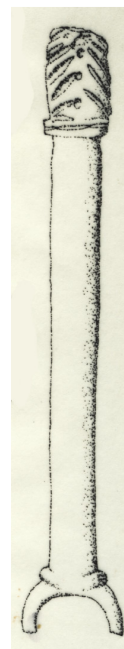
22. ábra



23. ábra



24. ábra



25. ábra



26. ábra

Der I. tag Septembris. 133
SEPTEMBER der Herbstmo-
nat/CONTINET DIES XXX.



Sieser Monat heissen die Latini Septembrem, aber wir Teut-
schen heissen ihn den Herbstmonat / die Jüden / als die Ebrei / heissen ihn
Elul, vnd ist bey ihnen in der Ordnung der sechst / aber bey den Latinis / oder
Deutschen ist er der neundt / vnd helt in sich dreyszig tag / die nach den Syl-
laben im Cilio Iano auch zu rechnen. Hernach folgen die Historien der lie-
ben Heiligen vnd Märterer / beyneben viel anderer Historien.

CISIO IANVS VETVS.

*Aegidium Sep. habet Nar. Gorgon. Proth. Iacin. Crux. Nit. Ea.
Lambertig, Math. Mauritius, & Da. Vuen. Mich. Hier.*

NOVVS.

*Aegide larus gande,
Maria nata est: Crucem exaltant cuncti:
Mattheo volat obuius Michael.*

ALIVS NOVVS.

*Aegidius celebrat Mariae virginis ortum,
Quo combusta die Solymorum mensa narrant.*

S. AEGIDIVS.

E

Sieser Egidius ist von Athen / auß Königlichem Stamme bürtig ge- i. Sep.
wesen / vnd Anno Christi 715. in Galliam gen Arlatem kommen / zu dem Bischoff Ce-
sario / vnd zwey jar bey im blicben. Von dannen aber hat er sich in eine Wüsteney bege-
ben / in einer Höle bey einem Brunnen / vnd daselbst von einer Hindin / so in mit irer Milch ge-
speiset / erhalten worden. Denn als einmal des Caroli Martelli Knechte auff einer Jagt nach
Wildpret ritten / vnd ein Hindin angetroffen / ist die Hindin zu dem Egidio gelauffen / da bat
Egidius Gott den Herrn / daß er sie wolte für den Jägerin behåten. In dem nun einer nach der
Hindin geschossen / hat er vnversehens den Egidium mit dem Pfeil getroffen / welcher Egidius
Gott gebetten / daß er die zeit seines Lebens solche Wunden behalten möchte. Da nun die Jäger
hinzu gelauffen / vnd den heiligen alten grauwen Mann gesehen / in einem Mönchskleyd sitzen /
haben sie ihn vmb Verzeihung gebetten / auch solches dem Martello angezeigt / welcher / als er
wunders halben auch einmal am selbigen ort geschet / ist er durch die Spürhunde an denselbigen
ort / da Egidius war / geführt worden / da hat er in gefragt / Wo er her seye vnd was er doch all-
da machet. Hat Egidius gesagt: Daß er solches seines Gebets halben thue. Ober solcher Heiligo-
keit hat sich Martellus verwundert / vnd auff des Egidii beger / bey der Statt Nemasa ein Clo-
ster gebau-





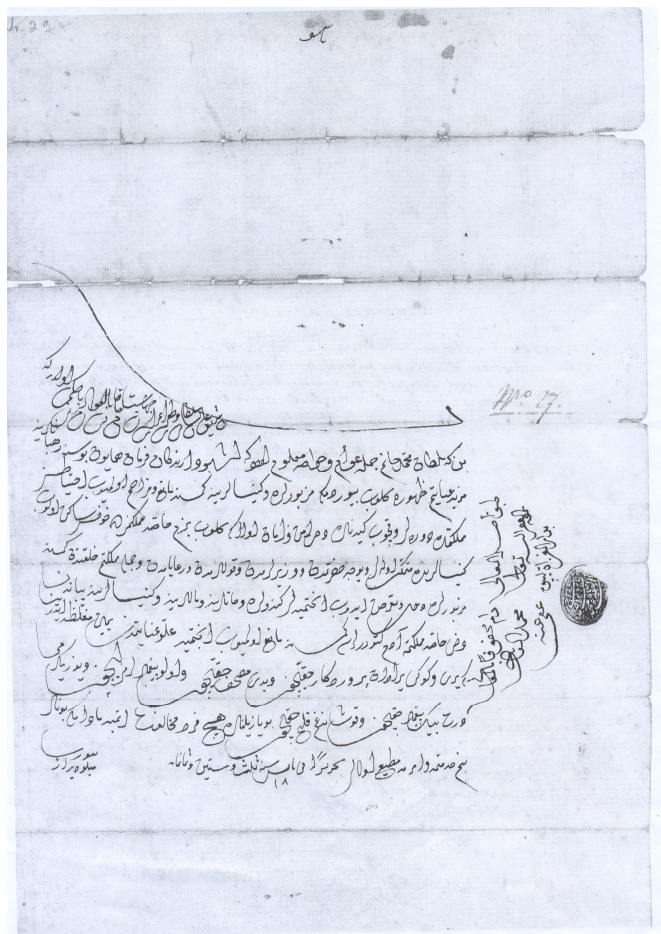
29. ábra: II. Mehmed szultán megerősíti Gennadioszt a pátriárkai székében, s átnyújtja az oszmán fennhatóság alatti ortodoxok privilégiumait



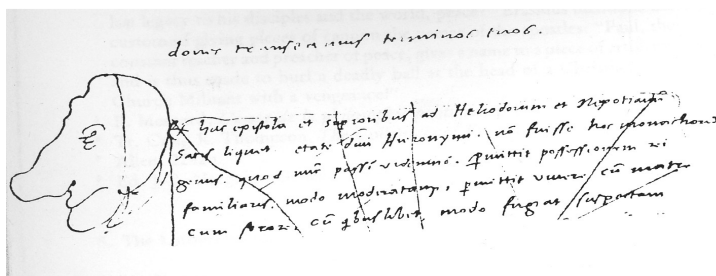
30. ábra: A boszniai ferenceseknek 1463. május 28-án kiállított ahdnáme képe



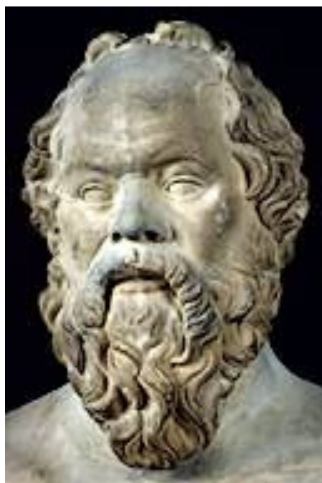
31. ábra: A boszniai Fojnica kolostorban őrzött ahdnáme



32. ábra: II. Mehmed szultáni szerződéslevele a boszniai ferences rendi barátoknak



33. ábra



34. ábra: Lüszipposz: *Szókratész mellszobra*
(Párizs, Louvre)



35. ábra: Platón portréja (másolat, Thassosz,
Régészeti Múzeum)



36. ábra Lüszipposz: *Nagy Sándor mellszobra*
(Akropolisz Múzeum, Athén)

